Library of Princeton
Theological Seminary
SEP 25 1890
Division BS648
Section .K78
No.

DER

# OFFENBARUNGSBEGRIFF

DES

# ALTEN TESTAMENTES.

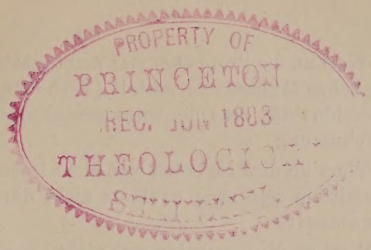
VON

DR. FRIEDRICH EDUARD KÖNIG,
LICENTIAT UND PRIVATDOCENT DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

ZWEITER BAND.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1882.

Alle Rechte vorbehalten.




# Uebersicht des Inhaltes.

## Zweite Hauptaussage der Propheten:

Zeigen und Sprechen Gottes gewähren uns den Offenbarungsinhalt.

Seite

§ 14. Ausdehnung des Sehens der Propheten als der die Offenbarung empfangenden Thätigkeit . . . . . 1

§ 15. Die Wirklichkeit des offenbarungempfangenden Sehens der Propheten. (Ueber Träume) . . . . . 8

§ 16. Die Eigentlichkeit des offenbarungempfangenden Sehens der Propheten . . . . . 25

§ 17. Die Bewusstheit des offenbarungempfangenden Sehens der Propheten. (Ueber Ekstase) . . . . . 48

§ 18. Aussagen der Geschichts- und Lehrbücher des A. Test. über das Zeigen als Offenbarungsthätigkeit Gottes . . . . . 60

Anhänge: 1) Angriffe auf die Wirklichkeit der Visionen (Symbolische Handlungen) . . . . . 100

2) Angriffe auf die Eigentlichkeit der Visionen . . 119

3) Ansichten über die proph. Ekstase . . . . . 132

§ 19. Beweise für die Thatsächlichkeit des Redens Gottes (Ueber die Redefähigkeit der untergöttlichen Potenzen) . . . . . 142

§ 20. Beweise für die Aussermenschlichkeit des Redens Gottes . . 155

## Dritte Hauptaussage der Propheten:

Nicht das eigene Herz ist die Quelle unserer Weissagung.

§ 21. Anlass und Ort dieser dritten Hauptaussage (Zusammenhängende Charakteristik der falschen Jahwehpropheten) . . . . . 161

§ 22. Die Tragweite dieser dritten Hauptaussage . . . . . 169

§ 23. Psychologische Angaben, welche die dritte Hauptaussage unterstützen . . . . . 183

Seite

§ 24. Gottes Wort an die Propheten war nicht rein durch deren psychologischen Apparat vermittelt (Verhalten der menschlichen Individualität des Offenbarungsempfängers zum Inhalte der Offenbarung) . . . . . 189

§ 25. Gottes Wort an die Propheten war nicht irgendwie psychologisch vermittelt, und zwar erstens nicht durch ihr Berufsbewusstsein. . . . . 225

§ 26. Gottes Wort an die Propheten war nicht irgendwie psychologisch vermittelt, und zwar zweitens nicht durch die Natur (Uneigentliches und eigentliches Reden Gottes) . . . . . 237

§ 27. Gottes Wort an die Propheten war nicht irgendwie psychologisch vermittelt, und zwar drittens nicht durch die Geschichte 278

Anhänge: 1) Beziehung der Prophetie zur Geschichte . . . . 301

2) Weissagung und Wahrsagung . . . . . 318

§ 28. Gottes Wort an die Propheten war nicht irgendwie psychologisch vermittelt, und zwar viertens nicht durch das Gesetz (Pentateuchkritik; Gesetz und Propheten) . . . . . 321

Anh.: In welcher Ausdehnung sind die Prophetenreden offenbart? 356

§ 29. Die Form, in welcher die Wortoffenbarung dargeboten worden ist . . . . . 359

## Schluss.

Die alttestl. Offenbarung und die Folgezeit . . . . . 368

Namen-, Sach- und Stellenregister . . . . . 403

PROPERTY OF
PRINCETON
REC. JUN 1883
THEOLOGICAL
SEMINARY

# II. Hauptaussage der Propheten:

## Zeigen und Sprechen Gottes gewähren uns den Offenbarungsinhalt.

## Erstes Capitel.

### Durch Zeigen bietet uns Gott Offenbarungen dar.

### § 14. Ausdehnung des Sehens der Propheten als der die Offenbarung empfangenden Thätigkeit.

I. Vor allem will ich die Frage beantworten, weshalb zuerst vom Sehenlassen Gottes gehandelt werden soll. Als Grund für diese Anordnung werde ich nicht dies anführen, dass Gott eine Periode des Seherthums, worin er sich seinen Gesandten blos durch Sehenlassen kundgethan hätte, der Periode des Prophetenthums (Sprecherthums, Nabiismus) habe vorangehen lassen, auch nicht dies, dass das Volk Israel zuerst blos die Bezeichnung „Seher" für die Männer Gottes besessen habe; denn beide Gedanken habe ich Band I. S. 59—63 nicht in der Stelle 1 Sam. 9, 9 finden können.

Wohl aber kann ich als Grund der gewählten Anordnung dies geltend machen, dass „Schauen" als Thätigkeit des Propheten und „Schauung" als Product der göttlich-menschlichen Thätigkeit eine allgemeine Bezeichnung für „Offenbarungsempfang" und „Offenbarung" geworden ist. Denn die Propheten haben zwar als die dem Reden Gottes entsprechende Thätigkeit des Menschen fast immer das „Hören" angegeben (vgl. die Belege unten in § 19 und 20); aber das Gegentheil, dass also die Propheten dem Reden Gottes ihrerseits ein Schauen oder Sehen haben ent-

sprechen lassen, kann doch auch aus folgenden Stellen bewiesen werden.

Jeremia sagt 38, 21 zu dem ihn consultirenden Könige Zedekia: „Wenn du aber nicht hinausgehen [und dich den Chaldäern unterwerfen] willst, so ist dies das Wort, welches mich Jahweh hat sehen lassen: Nämlich, siehe, alle Frauen, welche im Hause des Königs übriggeblieben sind, werden zu den Anführern des Königs von Babel hinausgeführt werden etc.“ Denn allerdings kann דָּבָר auch „Sache, Ereignis, Geschichte“ bedeuten, und die Explication von diesem דָּבָר ist auch mit „siehe“ eingeleitet, wie wenn der Prophet dem Könige habe andeuten wollen, dass das דָּבָר, die „Geschichte“ dem Propheten von Gott in Bildern kundgethan worden sei, indem die Hinausführung der königlichen Frauen und Kinder sowie die Gefangennahme des Königs selbst und die Verbrennung der Stadt vor seinem Seherauge ebenso sich dargestellt habe, wie sie in Zukunft geschehen werde. Indes es bleibt die Uebersetzung des von einem Propheten gebrauchten דָּבָר mit „Geschichte“ eine künstliche, gezwungene.

Noch deutlicher liegt der Beweis der Thatsache, dass die Propheten in ihrem Sprachgebrauch dem Reden Gottes ein „Sehen“ haben entsprechen lassen, in Hab. 2, 1 „Auf meine Warte will ich treten etc., um zu sehen, was er zu mir spreche“. Denn die erwartete Kundgebung Gottes wird, wie in v. 1 als Aussprache, so in v. 2 als eine „Antwort“ und eine „Rede“ Gottes ausdrücklich bezeichnet; während gar nicht angedeutet, sondern vielmehr durch drei Zeitwörter (דִּבֶּר, עָנָה und אָמַר) ausgeschlossen ist, dass Gott sich in significanten Bildern dem Propheten kundgegeben, und erst dieser die bildliche Kundgebung in Worte umgesetzt habe. — Diese demnach von Gott gesprochene Mittheilung ist der Inhalt des folgenden zweiten Capitels. Aber eben diesen Inhalt soll der Prophet nach dem zweimaligen Ausdruck v. 2 und v. 3 als חָזוֹן (Schauung) niederschreiben.

Ausserdem lag in dem Verhältnis, welches bei Hesekiel und Sacharja in überwiegender Weise zwischen der göttlichen Mittheilung und dem „Sehen“ waltet, wonach die meisten oder wenigstens die für die Zukunft wichtigsten Mittheilungen Gottes durch das „Sehen“ von significanten Scenen vermittelt wurde, genug Veranlassung dazu, dass von Späteren das „Wort“ oder die „Aussprache“ Gottes als durch den Gesichtssinn percipirt gedacht wurde. Und dieses Verhältnis zwischen dem „Wort“ Jahwehs

und dem „Sehen“ der Propheten liegt auch ausdrücklich in der Darstellungsweise Hes. 1, 3 verglichen mit v. 4 [1]) und Sach. 1, 7 verglichen mit v. 8.[2]) Ebenso ist חָזוֹן Product der göttlichen Mittheilung Hes. 12, 27 f.

Weniger Anleitung, das Reden Gottes mit dem „Schauen“ des Propheten in Verbindung zu bringen, lag in dem Passus (Jes. 21, 2) „ein hartes Gesicht ist mir angezeigt worden“, wo also scheinbar umgedreht eine durch Zeigen bewirkte Mittheilung Gottes durch den Gehörsinn aufgenommen worden ist. Dies ist eben nur scheinbar der Fall. Es ist nicht einmal so, dass der göttlichen Mittheilung ein Hören und ein Sehen entsprochen hat, wie es v. 3 heisst. Vielmehr erklärt sich der Ausdruck durch „was er (der vom Propheten bestellte, aber ihn selbst darstellende Späher, מְצַפֶּה) sehen wird, wird er anzeigen“ (v. 6). Also ist das Gesehene erst in Worte gekleidet und auf diese Weise angezeigt worden. Ebenso bezieht sich das „Hören“ v. 10 nur auf die Wahrnehmung der Verkündigung, welche der vom Propheten auf Jahwehs Geheiss auf die Warte gestellte Späher dem Propheten zugerufen hat. Das „Hören“ ist nicht unmittelbar die Wahrnehmung der Bilder, welche jener Späher auf seiner Warte beobachtet (dass nämlich in Folge eines Ansturms von Kriegswagen und Reitern die Drängerin „Babel“ gefallen ist), obgleich der hörende Prophet und der beobachtende Späher schliesslich dieselbe Person sind. Die Schwierigkeit löst sich, wenn man festhält, dass der Prophet von Jahweh besonders beauftragt wird, nach einander zwei verschiedene Functionen auszuüben: erst die des Spähers, welcher beobachtet und seine Beobachtungen mit Löwenstimme ausruft, und dann die des Hörers, welcher den Zuruf des Spähers vernimmt und weiter an sein Volk vermittelt. — Wirklich ist eine wenigstens zum grössten Theil durch das Zeigen Gottes geschehene Mittheilung ein Wort Gottes genannt Hes. 11, 24 „und ich redete zur Exulantenschaft alle Worte Jahwehs, welche er mich hatte sehen lassen“. Da bedeutet zwar דְּבָרִים wegen des dabei stehenden יְהוָה nicht „Dinge“; aber es hat die allgemeinere Bedeutung „Kundgebungen“.

Dieses Verhältnis zwischen dem Reden Gottes und dem Schauen

1) „Es geschah das Wort Jahwehs etc., und ich sah etc.“.

2) „Es geschah das Wort Jahwehs an Sacharja etc. Ich habe gesehen in der Nacht etc.“

oder Sehen der Menschen wird also in den Schriften der Propheten nur an ganz wenigen Stellen ausgedrückt, welche im Vergleich zu den Stellen, wo dem Reden Gottes das Hören des Menschen entspricht, gar nicht in Betracht kommen. Und diese allgemeinere Verwendung des Zeitwortes „sehen" hat ihren ganz natürlichen Grund darin, dass die Thätigkeit des Gesichtssinnes als die vom Menschen am meisten ausgeübte für „empfinden", „wahrnehmen" überhaupt gebraucht wird.

Dagegen in den Ueberschriften zu den Büchern oder Buchtheilen der Propheten wird das „Schauen" so angewendet, als wäre es die eigentlich der göttlichen Manifestation entsprechende Handlung der Propheten gewesen. Dies findet zunächst bei Abschnitten statt, welche sehr wenig Vision mit enthalten, nämlich „das Gesicht Jesaja's des Sohnes Amoz', welches er schaute" Jes. 1, 1, wo die Worte wegen der beigefügten Zeitangabe als Aufschrift über das ganze Buch Jesaja's gelten sollen, also sich auch auf die Vision Cap. 6 mit beziehen; — „Worte des Amos, welche er schaute etc." Am. 1, 1, obgleich erst in Cap. 7—9 Gesichte erzählt werden. Ebenso findet sich dieser Sprachgebrauch, wo gar keine Vision folgt, nämlich in der Ueberschrift über Jes. 2—4 „das Wort, welches schaute Jesaja" 2, 1; „der Ausspruch über Babel, welchen schaute Jesaja" Jes. 13, 1; „Gesicht Obadja's" Ob. 1, 1; „das Wort Jahwehs etc., welches schaute" Mi. 1, 1; „Ausspruch über Ninive, Buch des Gesichtes Nahums" Nah. 1, 1; „der Ausspruch, welchen schaute Habakuk" Hab. 1, 1; während „Ausspruch" (מַשָּׂא) allein Jes. 30, 6; Sach. 9, 1; 12, 1; Mal. 1, 1 steht.

Diese Ueberschriften erweisen sich aber aus folgenden Gründen als ganz oder grösstentheils nicht von den Propheten selbst herstammend. Denn erstens hat darin der Ausdruck „Gesicht" oder „Vision" jene Verallgemeinerung des Sinnes erfahren, wonach es gleich Offenbarung (durch Bild und Wort) ist, welche er in den Prophetenschriften nicht hat. Ferner haben die Propheten das Verb חָזָה von ihrem eigenen Offenbarungsempfange gar nicht gebraucht.[1] Endlich kann nicht angenommen werden, dass ein Prophet (Maleachi) das Verbot Gottes durch Jeremia (23, 33ff.), das Wort מַשָּׂא ferner zu gebrauchen, vernachlässigt habe.

---

1) Ueber die einzige Stelle (Jes. 30, 10), welche scheinbar eine Ausnahme macht, vgl. § 16.

Bei dieser Gelegenheit muss gleich die Frage nach der Bedeutung von מַשָּׂא beantwortet werden. — Warum betont Nägelsbach zu Jes. 13, 1 die Worte „Die Theokratie trifft nie ein bloses מַשָּׂא“? Denn er weiss doch selbst, dass ein solches auch Jes. 22, 1 über „das Schauthal“ gesprochen ist. Freilich er sagt zu 22, 1, „dass diese Ueberschrift „Ausspruch über das Schauthal“ den Ueberschriften von 21, 1. 11. 13 gleichgebildet worden [das wäre also das prius], und dass die Weissagung deshalb hierher gestellt sei [das wäre also das posterius]“. Aber es liegt auf der Hand, dass die Worte Nägelsbachs einen Zirkel enthalten. Denn es soll Cap. 22 seine Ueberschrift gemäss den Ueberschriften der vorausgehenden Capitel enthalten haben, und doch soll dasselbe Capitel wegen seiner gleichen Ueberschrift erst hinterher mit diesen Abschnitten verbunden worden sein. Was ist also wirklich zuerst geschehen? Das Setzen der Ueberschrift von Cap. 22 gemäss den Ueberschriften der damit zusammenstehenden Stücke, oder die Aufnahme dieses Capitels in den Weissagungscyclus Cap. 13—23? — Man kann aber selbstverständlich gar nicht so, wie Ngb., sich ausdrücken, dass erst die Ueberschrift von Cap. 22 den Ueberschriften von Cap. 21 nachgebildet und dann Cap. 22 hinter Cap. 21 gesetzt worden sei; denn dann hätte man zu der ersteren Handlung noch keinen Anlass gehabt, weil Cap. 22 noch nicht im gegenwärtigen Zusammenhang gestanden hätte. — Wenn also nur gesagt werden kann, dass Cap. 22 entweder schon in diesem Zusammenhang gestanden hat und deswegen seine Ueberschrift erhielt, oder zugleich in diesen Zusammenhang gesetzt worden ist und zugleich seine Ueberschrift bekam, so scheint man den Grund für die Setzung jener Ueberschrift zu wissen, weil die meisten andern Abschnitte dieses Cyclus dieselbe Ueberschrift מַשָּׂא tragen, nämlich 13, 1; 14, 28; Cap. 15 f. 17. 19. 21. 23. Indess sicher weiss man auch bei diesen allein möglichen Annahmen nicht den Grund, weshalb die Ueberschrift über Cap. 22 gesetzt worden ist. Denn es findet sich in demselben Cyclus auch Cap. 18 und 20 ohne die Ueberschrift מַשָּׂא, obgleich das erstere von diesen beiden Capiteln alle beide Eigenschaften an sich trägt, welche ohne Grund auch Nägelsbach (zu Jes. 13, 1) wieder (vgl. gegen Hengstenberg besonders Köster S. 260!) geneigt ist, einem מַשָּׂא beizulegen. Denn Cap. 18 ist über ein fremdes Volk (Aethiopien) gesprochen und beginnt auch mit „wehe!“, ist also ein „Gerichtsspruch“, wie Nägelsbach מַשָּׂא übersetzt, und verliert diesen Character auch nicht dadurch, dass es mit Aussicht in die Heilszeit schliesst, weil es ja dies mit Cap. 19 gemeinsam hat, welches trotzdem mit מַשָּׂא überschrieben ist. Demnach ist der Zusammensteller des Cyclus Jes. 13—23 nicht nach der Schablone verfahren, und man kann nicht sagen, dass Cap. 22 wegen seiner Umgebung seine Ueberschrift erhalten habe.

Nun weshalb denn? Das scheint mir keiner besondern Begründung zu bedürfen. Denn מַשָּׂא bedeutet einfach „Ausspruch“. Vgl. besonders auch Graf zu Jer. 23, 33—40! Denn von ihm ist ganz mit Recht auf

Klagel. 2, 14 „deine Propheten haben dir מַשְׂאוֹת שָׁוְא geschaut“ hingewiesen worden. Nämlich weil die falschen Propheten dem Volke „Friede“ zu verheissen pflegten und die Aussicht in die Zukunft zu erleichtern suchten, so kann an der citirten Stelle nicht „Lasten der Lüge“, sondern nur „Aussprüche der Lüge“ übersetzt werden.

Am allerwenigsten ist ein besonderer Grund dafür, dass über Jes. 22 die Ueberschrift מַשָּׂא steht, deswegen zu suchen, weil bei Jesaja, wie Nägelsbach zu 13, 1 sagt, diese Ueberschrift sonst keinem Ausspruch gegeben sei, welcher sich gegen die Theokratie richte. Denn wenn auch Jesaja wirklich die andern Stücke mit מַשָּׂא überschrieben haben sollte, so könnte er sich doch nicht gescheut haben, auch einen Ausspruch gegen die Theokratie mit מַשָּׂא zu überschreiben, weil diese Ueberschrift auch Mal. 1, 1 steht, und dessen Buch gegen sittliche Verderbnisse gerichtet ist, welche gerade in der Theokratie und gerade bei den nächsten Vertretern derselben, den Priestern, eingerissen waren.

II. Die nächste Frage ist: Welche Theile ihrer Schriften haben die Propheten selbst als Visionen bezeichnet oder doch wenigstens betrachtet wissen wollen? Die Propheten haben ausdrücklich von einem „Gesichte“ geredet Jes. 6; Jer. 1, 11—13; 24, 1ff.; Hes. 1—3; 8—11; 37, 1—10; 40ff.; Am. 7, 1—9; 8, 1—3; 9, 1ff.; Sach. 1, 8—6, 8. Indes sind nicht andere Theile ihrer Schriften oder gar diese im ganzen als Visionen angesehen? Die Bejahung dieser Frage war ein wichtiger Theil der Ansicht, welche Hengstenberg „über die Beschaffenheit der Weissagung“ im Schlussbande seiner „Christologie des A. T.“ entwickelt hat. Er sagt (2. Ausg.) III, 2, S. 185: „Der Unterschied zwischen diesen Weissagungen [wie Jes. 6 etc.] und den übrigen ist ein fliessender; die angeführten Gründe sprechen für alle in gleicher Weise — man vgl. z. B. Jes. 21, 2 „ein hartes Gesicht ward mir angezeigt“ mit Sach. 2, 1 —, und auch in ihnen lassen sich, falls man tiefer eindringen kann und will, die Merkmale der Vision nachweisen“. Die Gründe, auf welche sich in diesem Citat Hengstenberg als auf von ihm schon vorher angeführte beruft, sind: 1) die Propheten haben sich bei ihren Weissagungen in der Ekstase befunden. Darauf werde ich in § 17 ausführlich zu sprechen kommen, setze aber das Ergebnis der Untersuchung gleich hierher, nämlich dass ich Hengstb. in diesem Puncte nicht beistimmen kann. 2) Aussprüche in den Prophetenschriften selbst, wo von „Sehen“, „Schauen“, „Späher“, „Gesicht“ die Rede ist. Aber es war ja eben zu zeigen, dass diese

eine Seite der Prophetenthätigkeit die Gesammtheit ihres Wirkens und ihrer Producte umfasste. 3) Aus den nichtprophetischen Schriften 4 M. 12, 6 ff.; 24, 3 f.; 1 Chr. 17, 15; 2 Chr. 26, 5, deren Sinn und Auctorität ich unten feststellen werde, von denen ich aber gleich bemerken kann, dass sie nicht geeignet sind, die Doppeltheit der manifestirenden Thätigkeit Gottes (Zeigen und Sprechen) entgegen dem deutlichen Zeugnis der Propheten selbst zu beseitigen.

Die Gründe, welche nach der oben citirten Stelle Hengstenberg für seine Thesis beibringt, sind: 1) Von Begebenheiten und Personen der Zukunft reden die Propheten als wie von gegenwärtigen. Er vergleicht zum Beweis Jes. 7, 14; 9, 5; 42, 1, wo er betont „Siehe da mein Knecht etc.“, also nebenbei das הֵן als Beweis verwenden will; Mi. 4, 3. 9. 11. 14; 5, 3; Nah. 2, 1; Hab. 3, 7 „unter Bosheit sehe ich die Zelte Kuschans“ (S. 188—194). Aber es ist doch zuerst zu untersuchen, ob die Propheten das Ausgesagte nicht als Gegenwärtiges gemeint haben. Jes. 7, 14 ist dies nothwendig, weil der Inhalt für den Ahas ein Strafzeichen (אוֹת) sein soll. Wenn aber an andern Stellen in den Weissagungen der Propheten ein Perfect gebraucht ist, so wird es trotz Hgstb. ein Perfectum der Gewissheit in der hebr. Grammatik weiter geben (Jes. 9, 5). Nur in der zuletzt angeführten Stelle (Hab. 3, 7) ist nicht mit Hgstb. das רָאִיתִי mit dem Praesens zu übersetzen, weil die Thätigkeit des Sehens dem gegenwärtigen Acte des Sprechens vorausgegangen ist. — 2) „Wurden den Propheten ihre Aufschlüsse in der Anschauung gegeben, so folgt daraus, dass das Bild in der Prophetie in ausgedehntem Maasse gebräuchlich sein muss“ (S. 194 ff.). Nein, es würde aus der Hypothese Hengstenbergs folgen, dass alle prophetische Rede in der Beschreibung von angeschauten Bildern verlaufen muss. Dies ist aber eben nicht in der Gesammtheit ihres Schriftthums, sondern nur in denjenigen Theilen der Fall, welche jedermann von Anfang an für Visionen erklärt hat, weil die Propheten es selbst gethan haben. — 3) „Ein Erzeugniss des dargestellten Zustandes der Propheten bei ihren Weissagungen ist die Dunkelheit derselben an sich und abgesehen von der Erfüllung, die jedoch nur als eine theilweise zu betrachten ist“ (S. 211). Aber ist denn die Dunkelheit der prophetischen Schriften grösser, als die der Psalmen, des Hiob, des Prediger? — 4) Eine fernere Folge ist der vielfach hervortretende dramatische Character der Weissagungen (S. 216). Er beruft sich darauf, dass das Auftreten von Personen nicht selten ohne vor-

hergehende Bezeichnung und Einführung geschehe, wie z. B. in Jes. 49, 1 der Messias plötzlich redend auftrete. Aber abgesehen davon, dass ich an dieser Stelle (vgl. I. S. 56, Anm.) nur den Propheten (den Vertreter Israels) als von sich selbst sprechend finden kann, haben wir den Personenwechsel im Hebr. bekanntlich sehr oft. Man denke nur an Ps. 91, 14, wo auf einmal an Stelle des redenden Dichters Gott redend eintritt.

Darnach kann ich nicht zugeben, dass es Hengstenberg gelungen sei, seine Hypothese vom visionären Character alles Offenbarungsempfanges der Propheten durch Erkenntnisgründe zu stützen.[1])

Und auch mein eigenes Streben, Hengstenberg im Beweisen seiner Ansicht zu Hilfe zu kommen, hat kein günstiges Resultat gehabt. Ich fasste dabei Jes. 40—66 ins Auge, weil gerade dieser Theil des prophetischen Schriftthums Spuren zu enthalten schien, welche auf die Ansicht Hengstenbergs hinleiteten. Aber diese 27 Capitel stammen von göttlicher Rede, wie es vom 1. v. an heisst „sprach euer Gott". Und nun kommt zwar auch sonst innerhalb des Rahmens von Visionen und im Anschluss an dieselben göttliches Reden vor, vgl. bei Hesekiel (43, 6) und Sacharja (2, 10); aber, wenn eine Rede als begleitender Bestandtheil einer Vision aufgefasst werden soll, muss erst das Dasein der letzteren constatirt sein.

In Bezug auf Jes. 40—66 aber kann von solcher Constatirung nicht die Rede sein. Denn der prophetische Verfasser dieser grossartigen Weissagung stellt Jahweh ausdrücklich als solchen dar, welcher im Gegensatz zu den Götzen, die nicht verkündigen, hören lässt 41, 22 ff. 26 etc. Und es ist auch nicht Vision, wenn der Prophet sagt, dass der Herr sich aufmache, um Israel zu helfen, und wenn er gleichsam sieht, wie der Herr sich rüstet 59, 17. Auch nicht Vision ist 63, 1 ff., was mir zuerst am meisten so schien; sondern Jahweh schildert, von sich selbst sprechend, dem Propheten seinen Aufbruch zum Gericht. Dies wird ausgesprochen in v. 4 „denn ein Tag der Rache ist in meinem Herzen, und das Jahr meiner Erlösung ist gekommen".

Also muss es bei der alten Lehre bleiben, dass Gott durch

---

1) Nämlich Hengstenberg führt die genannten Erscheinungen unter dem Titel von Consequenzen seiner Thesis auf; aber richtige Consequenzen einer Sache sind eben causae cognoscendi derselben.

Sehenlassen und Sprechen sich seinen Propheten offenbart hat, und es hätte gar nicht der Versuch gemacht werden sollen, nur eine Form der göttlichen Mittheilung anzunehmen, da doch die Propheten so nachdrücklich eine zweifache Art ihrer Wahrnehmung, nämlich durch den Gesichts- und den Gehörsinn ausgesagt haben.

## §. 15. Die Wirklichkeit des offenbarungempfangenden Sehens der Propheten.

Nachdem nun der Bereich der prophetischen Offenbarungen abgegrenzt ist, welche vom Sehenlassen Gottes herzuleiten sind, kommt es darauf an, die Beschaffenheit dieses göttlichen Offenbarungsmittels und der entsprechenden Prophetenthätigkeit festzustellen. Es handelt sich zunächst um die Wirklichkeit des prophetischen Sehens. Welches Material bieten uns die prophetischen Schriften, welches uns über diese Eigenschaft des prophetischen Sehens Gewissheit verschaffen kann? Ich glaube, dass es am besten in der folgenden Reihenfolge vorgeführt wird.

1) Die falschen Propheten sehen gar nicht wirklich, wir aber sehen wirklich. So kann man den Gegensatz ausdrücken; in welchem auch in Betreff dieses Punctes die wahren Propheten sich zu ihren Nachahmern befinden. Sie stellen sich ihnen mit der grössten Entschiedenheit entgegen. Die Gegner der wahren Propheten rühmen sich zwar auch der Vision, aber „Lügenvision und Nichtigkeit weissagen sie“ Jer. 14, 14; „sie haben Lüge geschaut“ Sach. 10, 2; vgl. Hes. 13, 7. 23; insbesondere v. 3: „so hat gesprochen der Herr Jahweh: Wehe den thörichten Propheten, welche ihrem Geiste und demjenigen, was sie nicht gesehen haben, nachfolgen“. So hat derjenige Prophet gesagt, welcher gerade die meisten Visionen gehabt hat. So fest ist er also von der Realität seines Sehens überzeugt, dass er einfach sagt, die Propheten, welche anderes, als er, gesehen zu haben behaupteten, brächten Dinge vor, die sie nicht wahrgenommen hätten. Darum hält er ihnen gegenüber mit der Anklage der bewussten Täuschung nicht zurück, sondern wirft ihnen מַחֲזֵה שָׁוְא „Schauung der Nichtigkeit“ vor, z. B. v. 7.

2) Die falschen Propheten schöpfen ihre Offenbarungen aus Träumen, wir aber nicht.

Für den ersteren Theil dieser Behauptung sind die Belege diese: Die falschen Propheten nehmen nächtliche Visionen zum

Vorwand ihres Weissagens; denn „es soll euch eine Nacht werden ohne Gesicht, und dunkeln soll es über euch ohne Wahrsagung“ droht ihnen Micha 3, 6. Denn ihre Nachtgesichte sind Träume; vgl. „sie weissagen in meinem Namen Lüge, indem sie sagen: Ich habe geträumt, ich habe geträumt“ Jer. 23, 25. „Gedenken sie, vergessen zu machen mein Volk meinen Namen durch ihre Träume?“ v. 27. „Der Prophet, welchem ein Traum zu Gebote steht, wird einen Traum erzählen; aber derjenige, welchem mein Wort zu Gebote steht, wird mein Wort aussagen“ v. 28. „Siehe, ich werde kommen über die Propheten von Lügenträumen, spricht Jahweh“ v. 32. „Nicht sollt ihr hören auf eure Träume, welche ihr träumt“ 29, 8. „Träume der Unwahrheit sprechen sie“ Sach. 10, 2.

Es gilt noch, die Tragweite des ersteren Theiles der obigen Behauptung festzustellen. Denn es scheint zwar gar nicht gefragt werden zu können, aber es muss der grösseren Sicherheit wegen doch gefragt werden, ob der Prophet Jeremia einfach die Träume als Quelle der Offenbarung[1]) verworfen hat. Ich meine nun, dass doch vorsichtigerweise so geurtheilt werden müsse, dass Jeremia zunächst blos die Träume der Gegner als der Voraussetzung nach unzuverlässige verworfen hat. Es kann nach meiner Ansicht nicht behauptet werden, dass Jeremia die Möglichkeit leugne, neben natürlichen Träumen könne es auch Offenbarungsträume geben. Ich glaube daher, mit folgenden Worten richtig die Meinung wiedergeben zu können, die Jeremia im oben citirten Verse (23, 28) ausdrücken wollte: Wenn Jemand auftritt und ein Prophet sein will und beruft sich nur auf Träume, der täuscht sich selbst und muss als Betrüger angesehen werden. Zu diesem vorsichtigen Urtheil nöthigt uns zwar nicht Jer. 23, 32 „Siehe, ich will an die, so Träume der Lüge weissagen“; denn „der Lüge“ könnte hier, wo die ausführliche Zurückweisung der Träume vorangegangen ist, ein bloses Epitheton ornans sein. Dagegen berechtigt nicht blos, sondern nöthigt uns zu dem angegebenen Urtheil die Stelle Sach. 10, 2 „Die Wahrsager reden Träume der Falschheit“, weil hier der Genetiv auch nicht als Epitheton ornans gefasst werden darf.

Von diesem Urtheil kann uns nicht abbringen, dass Jeremia in Cap. 29 in seinem Briefe an die schon mit Jojachin weggeführten Exulanten schreibt: „Lasst euch die Propheten, die bei euch sind, und die Wahrsager nicht betrügen und gehorchet euren Träumen nicht, die euch träumen!“ (v. 8). Da warnt er also die ganze Exulantenschar, welche bekanntlich den besseren

1) zwar nicht für die Propheten, denn dies besagt der zweite Theil der Behauptung; aber doch sonst im Verlaufe der Offenbarungsgeschichte.

Ständen angehörte, auf ihre Träume zu hören, also scheint er die Träume überhaupt als Offenbarungsmittel Gottes zu verwerfen. Ja, aber die Weggeführten waren alle nur Leute aus der Gemeinde, und Jeremia wusste, dass ihnen durch Jahweh keine Offenbarungen zu theil wurden, obgleich sie sich es in ihrer Sehnsucht nach der Heimath leicht einbilden konnten. Es ist also auch mit dieser Stelle nicht bewiesen, dass Jeremia es für unmöglich und unwahr hielt, dass Gott sich mittelst des Traumes kundgeben könne.

Von diesem Urtheil kann uns auch nicht die Stelle abbringen „Gleichwie einem Hungernden träumt, dass er esse, wenn er aber aufwacht, so ist seine Seele noch leer; und wie einem Dürstenden träumt, dass er trinke, wenn er aber aufwacht, ist er matt und seine Seele begierig: also soll sein die Menge aller Heiden, die wider den Berg Zion streiten" Jes. 29, 8. Man kann nicht sagen, dass Jesaja blos die vorübergehende, flüchtige, momentane Art des Traumes aussage, weil er das Verschwinden, den nur temporären Character der Belagerung Zions durch den Vergleich begründen wolle, sondern er muss als tertium comparationis zugleich mit der Flüchtigkeit des Traumes auch die Unwirklichkeit desselben benützen, weil er seinen Zuhörern darstellen will, dass die Belagerung Zions nicht blos temporär, sondern auch zugleich erfolglos sei. Und wenn man auch sagen wollte, Jesaja wolle nur den vorübergehenden Character und nicht zugleich die Erfolglosigkeit der Belagerung durch seinen Vergleich abbilden; wenn man demnach das Urtheil Jesaja's als ein dem Werthe der Träume günstigeres auffassen wollte; so erhebt seine Darstellung des Traumes dagegen Einspruch; denn das Essen und Trinken des hungernden und dürstenden Träumers ist eben nicht blos von kurzer Dauer, sondern nicht einen Moment lang, also gar nicht, unwirklich. Also kennt Jesaja die Unrealität des Traumbildes sehr wohl.

Anders wird unser Urtheil auch nicht durch den vorausgehenden 7. Vers, auf welchen ich jetzt erst eingehen kann. Er heisst „Und es wird sein gleich einem Traum, einem Gesicht der Nacht die Menge aller Völkerschaften, die gegen Ariel zu Felde liegen etc." Mit Nägelsbach „wie der Traum eines Nachtgesichtes" zu übersetzen, ist unmöglich. Denn soll der Traum ein Theil des Nachtgesichtes sein, also genetivus partitivus vorliegen? Unmöglich. Soll der Traum ein Product des Nachtgesichtes sein, also der Gen. ein gen. auctoris, causae sein? Das ist an sich unvorstellbar und ohne Analogie in der Schrift. Soll der Genetiv ein beschreibender sein? Aber die im folgenden Verse hervorgehobene Eigenschaft des Traumes hat jeder Traum. Soll es ein genetivus epexegeseos sive appositionis (Nägelsb. Gram. § 64, 4; Winer, Neutestl. Grammatik, 7. Aufl. S. 494) sein, sodass wir hätten „ein Traum, welcher ein Nachtgesicht ist"? Das ist zu künstlich; vielmehr ist „Gesicht der Nacht" eine wirkliche Apposition zu „Traum". — Man könnte nun die Worte „ein Gesicht der Nacht" als nicht vom Propheten selbst, sondern als von einem Leser herrührend betrachten, weil im folgenden 8. Verse, wie wir sahen, nur auf den Traum Rücksicht genom-

men wird. Indes diese Annahme ist ganz unwahrscheinlich. Denn welche Veranlassung wäre für einen Leser vorhanden gewesen, hinter „Traum“ noch „Gesicht der Nacht“ einzusetzen, da doch im 8. v. nur der Traum zum Vergleich benützt wird? Oder war das Wort „Traum“ nicht für sich schon eine hinreichend bekannte und bestimmte Grösse, dass zu ihrer Bestimmung noch ein anderes und überdies unbestimmteres Wort hätte gefügt werden sollen? Ferner könnte man meinen, der Ausdruck „Nachtgesicht“ stehe ganz selbständig neben „Traum“, sei also eine zweite Erscheinung, mit welcher die Belagerung Zions verglichen werde; es sei also die Vergleichspartikel „כְּ, wie“ vor „Nachtgesicht“ zu wiederholen, wobei nicht einmal eine Conjunction „und“, „oder“ zwischen „Traum“ und „Nachtgesicht“ in Gedanken zu ergänzen sei. Diese Exegese ist insofern möglich, als in der That „כְּ, wie“ vor einem zweiten, zur Vergleichung benützten Gegenstande wegbleibt. Man erinnere sich nur an Ps. 90, 4 „Denn tausend Jahre sind vor dir wie der gestrige Tag, als er vorüberging, und wie eine Nachtwache“, wo vor אַשְׁמוּרָה das כְּ nicht wiederholt ist! Aber diese Exegese ist zu verwerfen, weil im 8. v. nur aus dem „Traum“ die Vergleichungspuncte hergeholt sind, also das „Nachtgesicht“ ganz überflüssigerweise vorher mit erwähnt wäre, wenn es zu dem „Traum“ in keiner Beziehung stünde. — Also auch wenn man die beiden zur Vergleichung herangezogenen Gegenstände als ganz unabhängig nebeneinander gestellte ansähe, würde man doch durch den wirklich gemachten Vergleich (v. 8) genöthigt, anzunehmen, dass in den durch den Vergleich beleuchteten Eigenschaften der Belagerung Zions (Flüchtigkeit und Irrealität) dem Traum ein Nachtgesicht gleich sei. Demnach würden wir auch bei dieser Construction der Worte des 7. v. schliesslich auf denselben Sinn der Stelle geführt, wie wenn wir das „Nachtgesicht“ als Apposition zu „Traum“ auffassen.

Also wird der Traum ein Nachtgesicht genannt. Die darin liegende Schwierigkeit[1]) wird dadurch beseitigt, dass der Traum eben nur durch eine erklärende Apposition ein Nachtgesicht genannt, also unter den Begriff von Nachtgesicht, in die Kategorie der Nachtgesichte gebracht wird, dass aber nicht umgedreht das „Nachtgesicht“ durch „Traum“ erklärt wird. Also fällt nur der Traum in die Classe der Nachtgesichte, aber nicht ist umgedreht jedes Nachtgesicht ein Traum. Der „Traum“ hat Merkmale (nämlich: die Zeit, das Vorübergehen und die Verschiedenheit von der gewöhnlichen Erfahrungswelt) mit dem „Gesicht der Nacht“ gemeinsam, und er kann deshalb ein Nachtgesicht genannt werden; aber damit ist nicht gesagt, dass umgedreht jedes Nachtgesicht alle Merkmale des Traumes habe, also auch das der Unwirklichkeit. — Und eben diese Beziehung des „Nachtgesichtes“

---

1) eine scheinbar zu günstige Beurtheilung des Traumes, die uns jetzt beschäftigt, und eine scheinbar zu ungünstige Beurtheilung des Begriffes „Nachtgesicht“, die uns wegen des weiteren Verlaufes dieses § interessirt.

zum „Traum", wonach also neben ihrer Uebereinstimmung auch eine Discrepanz bleibt (nämlich: Realität und göttlicher Ursprung von Erscheinungen, die man auch und zwar eigentlich „Nachtgesichte" nennt), hat der Prophet auch dadurch hervorgehoben, dass er zwar in v. 7 zum Traum als Apposition „Nachtgesicht" setzte, dass er aber in v. 8 blos den Träumenden zum illustrirenden Vergleich benützt. Demnach sind wir, wenn wir „Nachtgesicht" als Apposition zu „Traum" ansehen, nicht genöthigt, auch jenem das Merkmal der Unrealität beizulegen, wie wir genöthigt gewesen wären, wenn wir, wie oben besprochen wurde, „Nachtgesicht" als zweiten selbständigen zum Vergleich herangezogenen Gegenstand betrachteten.

Also auch Jesaja hat die Träume für eine irreale Erscheinung angesehen. Aber auch diese Ansicht verbietet nicht das Urtheil, dass sich Gott bei den Menschen möglicherweise der Träume bediene, um ihre Gedanken nach seinen Plänen zu lenken.

b) Der letztere Theil der oben S. 9 aufgestellten Behauptung wird dadurch bewiesen, dass keiner von den Propheten sich je auf einen Traum als die Quelle seiner übermenschlichen Kenntnisse berufen hat. Aber haben sie dies wirklich nicht gethan? Haben sie nicht davon geredet, dass sie im schlafenden Zustande eine Offenbarung von Gott empfangen hätten? In Cap. 31 schreibt Jeremia von v. 23 an: „So hat gesagt Jahweh Zebaoth, der Gott Israels: Wieder soll man dies Wort im Lande Juda und in seinen Städten sagen, wenn ich ihre Gefangenschaft wende: Es segne dich Jahweh, Sitz der Gerechtigkeitserweisung, heiliger Berg! (23). Und wohnen werden darin Juda und alle seine Städte zusammen als Ackerleute und werden ziehen mit der Herde (24). Denn dann werde ich getränkt haben die dürstende Seele und jede schmachtende Seele befriedigt (25). Darob bin ich aufgewacht, und mein Schlaf war mir angenehm (26)".

α) Weil nun in v. 25 die 1. Person sing. diejenige Gottes ist, so fragt es sich, ob auch in v. 26 dieselbe 1. Person sing. Gott ist. Dann müsste עַל־זֹאת nicht „aus diesem Grunde", sondern „zu diesem Zwecke", nämlich um das vorher Ausgesagte zu verwirklichen, bedeuten. Dies kann nicht belegt werden. Ferner müsste der Zustand Gottes während der Exilszeit Israels als ein Schlaf gedacht sein. Aber wenn es in den Psalmen neben dem oftmaligen „Steh doch auf (קוּמָה), Jahweh!" von Ps. 3, 8 an auch mehrmals heisst „wach doch auf (עוּרָה)!" von 7, 7 an, so ist dieses nur eine verstärkte und der Abwechselung wegen gewählte Form für jenes erstere, womit es 7, 7 im Parallelismus steht. So ist

auch der doppelte Ausdruck „ermuntere dich und erwache (הָעִירָה יְהָקִיצָה) Ps. 35, 23!“ zu verstehen. Denn „siehe, der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht“ Ps. 121, 4, und Elia verspottete 1 Kön. 18, 27 die Baalspriester auch dadurch, dass er sagt: „Rufet laut, . . . . vielleicht schläft er, dass er aufwache!“ Ausserdem ist Gott Jer. 31, 23—25 als zu dem Propheten sprechender thätig, also müsste Gott, wenn er die 1. Person sing. sein sollte, als Schlafender zum Propheten gesprochen haben und, über seine eigenen Worte sich verwundernd, aufgewacht sein. Daran scheitert der Versuch, die Worte des 26. v. auf die nämliche 1. Person sing. zu beziehen, welche in v. 25 spricht.

β) Vielmehr muss das Subject in v. 26 der Prophet sein. Dann hat עַל־זֹאת seine häufige Bedeutung „deswegen“, und der Prophet sagt aus, dass er aus Freude über die ihm gewordene Enthüllung Gottes aufgewacht sei und sich umgesehen habe. So ist das רָאָה hier verwendet, demnach im absoluten Sinne = den Gesichtssinn gebrauchen, die Thätigkeit des Sehens ausüben, die Augen aufschlagen. Und in dieser Bedeutung ist es sehr oft gebraucht, vgl. „und er sah, und siehe, ausgedörrt war die Oberfläche des Bodens“ 1 M. 8, 13b; vgl. weitere Beispiele bei Gesenius, Thesaurus s. v., Nr. 1. Und der Prophet fügt endlich hinzu, dass ihm sein damaliger Schlaf angenehm gewesen sei, weil diese Offenbarung Gottes denselben abgeschlossen habe.

γ) Man kann kaum mit Tholuck, welcher (Die Propheten und ihre Weissagungen 1861, S. 68) übersetzt „Ob solcher herrlicher Verheissungen erwachte ich zur Reflexion darüber und mein ekstatischer Schlaf that mir wohl“ das רָאָה zu „reflectiren“ umbiegen, obgleich darauf nichts ankäme; durchaus aber kann man nicht „Schlaf“ (שֵׁנָה) zu „ekstatischem Schlaf, Ekstase“ machen. Denn dazu liegt gar nirgends ein Anhalt vor. Ich werde darauf unten S. 22 zurückkommen.

δ) Man kann ferner nicht mit Graf z. St. übersetzen „Darum erwache ich und schaue, und mein Schlaf ist mir süss“. Denn es giebt zwar in den Psalmen und den übrigen Lehrschriften ein dem gnomischen Aorist entsprechendes Perfect, welches das gewohnheitsmässige Vorkommen einer Handlung ausspricht, aber wie kann man in diesen prophetischen Zusammenhang, wo das Perfect vorher und nachher seine eigentliche Bedeutung hat, ein gnomisches Perfect hineinbringen? Das Gefühl von der Schwierigkeit seiner Auslegung hat auch Graf selbst dadurch ausge-

drückt, dass er zur Erklärung der 1. Person sing. hinter עַל־זֹאת gern einschieben möchte „heisst es dann", oder „wird man dann sagen", wie schon Ewald vorgeschlagen hatte.

ε) Dies führt auf die letzte Frage, ob der unter β) angenommene Sinn des 26. v. nicht dadurch beseitigt werden könne, dass man die 1. Person, wie nicht von Gott, so auch nicht vom Propheten, sondern vom Volke Israel verstehe. So hat es schon Hieronymus gethan; indes das Volk Israel kann unmöglich hier unvermittelt als redend eingeführt werden, und die Zeit der babylonischen Gefangenschaft kann nicht ein Schlaf genannt sein. Denn die Verbannung ist zwar eine Zeit des Abgeschlossenseins von „König, Fürst, Opfer und Bildsäule, Ephod und Theraphim" (Hos. 3, 4), des Entferntseins vom Ehegemahl der Nation, Jahweh, des Verwaistseins von Kindern (Jes. 49, 20), der Trennung von Jahweh, obgleich nicht der Ehescheidung (50, 1), der Trennung vom Ehegatten (54, 1). Doch diese härteste Periode der vorchristlichen Geschichte Israels ist kein „Schlaf".

ζ) Aber wenn demnach auch der Prophet das Subject des 26 v. bleibt, so sagt er durchaus nicht, dass ein Traum die Quelle irgendwelcher Offenbarung für ihn gewesen sei. Denn er hat nicht v. 23 gesagt: „Ich habe geträumt", er war sich nicht bewusst, dass ein Process, eine Vorstellungsbewegung in seinem Innern stattgefunden habe; sondern er hat gesagt: „Jahweh hat zu mir gesprochen". Er hat also eine Ansprache von aussen her an ihn, den Schläfer, vernommen und giebt eben diese Ansprache als die Ursache davon an, dass er aufgewacht ist. Das עַל־זֹאת verweist auf die ganze vorhergehende Rede Gottes, vielmehr auf das Reden Gottes zurück. Man darf nicht einmal annehmen, dass Jeremia sagen wolle, beim Beginn des Redens Gottes sei er noch im Halbschlummer gelegen, am Ende des Redens aber sei er vollends aufgewacht.

Weil dies der Sinn von Jer. 31, 26 ist, so habe ich schon Band I. S. 55 bemerkt, dass in Joel 3, 1 nur eine Vorstufe der prophetischen Erfahrung der messianischen Gemeinde in Aussicht gestellt sei.

Knobel, Prophetismus I. S. 175 f. sagte: „Man hat anzunehmen, dass auch die wahren Propheten sich auf Träume als auf göttliche Offenbarungen berufen haben; gewiss aber nicht häufig, indem bei ihnen so selten davon die Rede ist". Dies Urtheil ist unrichtig und konnte nur so entstehen, dass Knobel

von den Geschichtsbüchern aus über die Propheten urtheilte, auch die Zeugnisse des Danielbuches zu den ächt prophetischen rechnete, überdies von den authentischen Aussagen der Propheten auf S. 174—176 nur Jer. 23, 27. 28. 32; 27, 9; Sach. 10, 2 erwähnte. — Halb richtig urtheilte Schultz S. 227: „Es sind die Träume, — obwohl man sie auch hie und da als selbstverständliche Erscheinungen im Leben der Propheten ansieht (Joel. 3, 1; deut. 13, 2. 4. 6) — für manche Männer der chaldäischen Zeit schon geradezu von einer übeln Nebenbedeutung und im Gegensatz gegen das klare Gotteswort (Jer. 23, 25. 28. 32; Sach. 10, 2). Richtig urtheilte aber Oehler § 66: „Die Propheten berufen sich in den uns vorliegenden Schriften niemals auf Träume".

Ebensowenig als Jer. 31, 26 ausgesagt ist, dass dieser Prophet die Stimme Jahwehs während der Fortdauer des Schlafes an sein Ohr habe schlagen hören, ebensowenig ist die Meinung der Propheten, dass sie sich im Schlafeszustande befunden hätten, wo sie erwähnen, dass sie in der Zeit der Nacht im Verkehr mit Gott gestanden hätten.

Dies ist nicht in Jes. 21, 1—10, dem Ausspruch über die Wüste am Meere (Babylonien), enthalten. Dort sagt der Prophet, dass ihm ein hartes Gesicht angezeigt worden sei (v. 2). Deswegen seien seine Lenden voll von Schmerz etc. (3), und diese Kunde habe auch die Dämmerung [,den Gegenstand oder die Zeit] seiner Sehnsucht ihm zum Beben gemacht (4b). Es ist aber damit nicht eine Abenddämmerung, etwa jene, in welcher ihm jenes harte Gesicht kundgethan worden ist, sondern jede nächste Abenddämmerung gemeint. Denn die Unruhe des Propheten dauert fort, weil er nicht blos (v. 5) die Fürsten auffordert, die Waffen vorzubereiten, sondern auch (v. 6) auf Gottes Geheiss einen Späher aufstellt, der ihm den Fortgang der Ereignisse berichte. Dieser Späher ist aber, wie schon S. 3 ausgeführt worden ist, [1]) nur ein alter ego des Propheten. Dieser Späher steht nun aber immerwährend bei Tag, wie alle Nächte (v. 8), auf der Wacht. Also hat Luther den Sinn von v. 4b richtig aufgefasst, indem er übersetzt „ich habe in der lieben Nacht keine Ruhe davor"; richtig auch Delitzsch z. St. „das Abend- und Nachtdunkel, welches der Prophet herbeizuwünschen pflegt, um sich der Betrachtung oder

1) So auch Hengstenberg, Christol. III, 2, S. 171 „der Wächter ist gleichsam das objective Ich des Propheten"; Delitzsch und Nägelsbach z. St.

dem Ausruhen von äusserer und innerer Arbeit zu überlassen, hat ihm das schauerliche Gesicht in Beben verwandelt". Unrichtig aber bemerkte Nägelsbach zu v. 4: „Man sieht daraus, dass der Prophet das Gesicht bei Nacht, sei es wachend oder träumend, gehabt hat".

Ebensowenig ist die Nacht als Zeit des prophetischen Verkehrs mit Gott bezeichnet, wenn man in dem Ausspruch über Duma Jes. 21, 11 f. aus Seir dem Propheten zuruft: „Hüter, ist die Nacht schier hin?" (wörtlicher: Hüter, was = wieviel ist es an der, in der Nacht?). Denn diese „Nacht" ist nur ein bildlicher Ausdruck für die Drangsalszeit, welche durch das Vorwärtsdrängen der assyrischen Könige über Vorderasien und so auch über Edom gekommen war, vgl. die Dunkelheit als Bild zunächst der politischen Noth, das Licht als Bild zunächst der politischen Befreiung Jes. 8, 22f.; 9, 1 ff.

Auch Jes. 26, 9 gehört nicht hierher. Denn v. 8f. heisst: „Auch auf dem Pfade deiner Gerichte haben wir dich, Jahweh, erwartet, nach deinem Namen und Preis ist gerichtet das Begehren der Seele (8); mit meiner Seele habe ich dich begehrt in der Nacht, auch mit meinem Geiste in meinem Innern suchte ich dich". Da zeigt der Zusammenhang, dass das Suchen Gottes, welches nach dieser Stelle zur Nachtzeit geschieht, nur die Meditation ist, welche das Verständnis der göttlichen Gerichtsthaten erstrebt und in den Preis des gerechten Gottes ausmündet. Nicht handelt es sich an dieser Stelle um das Aufsuchen einer directen Gottesoffenbarung, welche durch Bild oder Wort geschieht.

Ausdrücklich wird der Empfang der Offenbarung auf die Zeit des Tages verlegt Jes. 50, 4: „Er weckt jeden Morgen, er weckt mir jeden Morgen das Ohr, zu hören wie die Schüler". — Für den Sinn ist es gleichgiltig, ob man mit den Accentuatoren die beiden בַּבֹּקֶר zusammennehmen, oder (mit Nägelsbach) übersetzen soll „er weckt mir am Morgen, am Morgen weckt etc."; da aber das doppelt gesetzte בַּבֹּקֶר zum Ausdruck des „jeden Morgen" auch 28, 19 und sonst (vgl. Gesenius, Thesaurus s. v.) gebraucht ist, so sehe ich keinen Grund, hier davon abzugehen. — Doch nicht gleichgiltig ist dies, dass die tägliche Ausrüstung des Sprechenden mit „jeden Morgen" und nicht mit „jeden Abend" angezeigt wird. Damit ist ausgesagt, dass die prophetische Function, und zwar die passive, gottzugewandte Seite derselben, mit dem Morgen beginnt und sich den Tag über fortsetzt.

Jedoch das Subject von Jes. 50, 4 soll nicht ein Prophet, sondern der Messias sein. Nägelsbach z. St. schrieb 1877: „Delitzsch bemerkt sehr gut, dass der Knecht Jahwehs sich hier von den Propheten deutlich unterscheidet. Denn diese empfangen ihre Offenbarungen meist des Nachts. Der Knecht Gottes aber wird nicht als unter dem Einfluss einer momentanen, von Zeit zu Zeit sich wiederholenden Inspiration stehend gedacht, die ihm im Schlafzustand zu theil werde, sondern er steht unter dem constanten Einfluss des Geistes, der sich ihm jeden Tag von dem Augenblicke an bezeugt, wo er des Morgens zum Bewusstsein erwacht. Offenbar ist die letztere Art der Geistesmittheilung eine höhere, sie setzt ein innigeres Verhältnis zwischen Gott und dem, welchem sie zu theil wird, voraus". [1])

Von dem Citirten muss ich aber folgendes ablehnen: — *α*) Ich kann überhaupt, wie ich schon in Band I. S. 56f. bemerkte, in Jes. 40—66 nur das gesammte objectiv heilige Israel als den Knecht Jahwehs in genere sowie das auch mehr subjectiv heilige und im Propheten sich concentrirende Israel als den Knecht Jahwehs in specie finden. Aber auch insbesondere an der jetzt zu untersuchenden Stelle kann die Frage (v. 2) „Weswegen bin ich gekommen, und Niemand war da, habe ich gerufen, und Niemand antwortete?" nur auf vergangene Kundgebungen Gottes in den Geschichtsereignissen und der Prophetenpredigt, nicht aber, wie Nägelsbach und Delitzsch z. St. wollen, auf das Kommen Jahwehs in einem höheren Mittler bezogen werden, weil dieser thatsächlich damals noch nicht gekommen war. Es scheint mir auch vieles dagegen zu sprechen, dass in v. 4 ein über den Propheten Stehender redet. Denn der Redende bekennt, dass Gott ihm jeden Morgen das Ohr wecke, und damit soll er ausdrücken wollen, dass er unter dem constanten Einfluss des Gottesgeistes stehe? Und er wird ausgerüstet, um gleich den Lernenden, den Schülern

1) In der 3. Aufl. des Jesajacommentares von 1879 sagt Delitzsch z. St.: „Die Propheten empfangen besondere göttliche Aufschlüsse meist des Nachts, sei es im Traum [vgl. dagegen oben S. 13] oder auch in Gesichten, die sich ihnen bei wachem Leben, aber doch in dem empfänglicheren Zustande nächtlicher Abspannung und Stille, zu schauen geben. Der Knecht Jahve's hier aber empfängt die göttlichen Offenbarungen weder in Träumen noch in ekstatischer Vision, sondern als Gegenbild Mose's Num. 12, 6—8 und also auch hierin Prophet seines Gleichen Dt. 18, 15—19 bei wachem Leben und tageshellem Bewusstsein".

zu hören; und trotz dieses Vergleiches soll hier einer gezeichnet werden, welcher in einem directeren Verhältnis zu Gott, als die Propheten steht? — β) Das Subject von v. 4 soll sich dadurch deutlich von den Propheten unterscheiden, dass ihm gegenüber die Propheten nur unter dem Einfluss einer momentanen, von Zeit zu Zeit sich wiederholenden Inspiration stünden. Ich habe nicht dies in den prophetischen Schriften finden können, sondern nur dies, dass zu dem continuirlich seit der Berufung die Propheten umströmenden Gottesgeiste von einzelnen Propheten in wenigen Momenten ihres Lebens Verstärkungen des Geistesstromes erfahren worden sind; siehe Band I. S. 121 f. — γ) Der in v. 4 Redende soll sich dadurch von den Propheten absondern, dass er am Tage, sie aber meist des Nachts ihre Offenbarungen empfangen hätten. Welches aber sind die Stellen, die dieses Urtheil begründen sollen? Wir haben bis jetzt blos Jer. 31, 26 gefunden, wonach Jeremia in einem einzelnen Falle durch die Stimme Gottes aus dem Schlafeszustand aufgeweckt worden ist. Und es giebt blos noch eine Prophetenstelle, wonach der Verkehr mit Gott und zwar in der Vision während der Nacht stattfand.

Diese eine Stelle ist Sach. 1, 7—6, 8. Da heisst es 1, 8: „Ich sah (= ich habe den Gesichtssinn angewendet, übte die Thätigkeit des Sehens aus, habe hingesehen, vgl. oben S. 14) in der Nacht, und siehe ein Mann ritt auf einem rothen Rosse etc.“ Dass aber mit dem adverbiellen „in der Nacht“ nur die Zeit, nur der dunkle Theil des 24stündigen Tages, nicht aber der Schlafeszustand des Propheten angezeigt werden soll, ergiebt sich aus 4, 1 f. Die Stelle lautet: „Und der Engel, welcher mich anredete, kehrte zurück und weckte mich, wie einen Mann, welcher aus seinem Schlafe aufgeweckt wird (v. 1). Und er sagte zu mir: Was siehest du? Und ich sagte: Ich habe gesehen, und siehe ein Leuchter von Gold ganz etc.“

Darauf nun zunächst kommt weniger an, ob man das einleitende וַיָּשָׁב als zur Umschreibung des Adverbs „wieder“ [1]) dienendes Hilfszeitwort, oder als Hauptzeitwort (= zurückkehren) [2])

1) Die Uebersetzung hiesse dann: „Und der Engel, welcher mich anredete, weckte mich wieder etc.“

2) wie in der oben gegebenen Uebersetzung geschehen ist, und wie es auch Hengstenberg, Christol. III, 1, S. 290; Köhler „kehrte wieder u. weckte mich“; Bredenkamp „kehrte zurück und weckte mich; Wright „And the angel returned and waked me“ für richtig halten.

auffasst. — Für jenes spricht zuerst, dass auch Cap. 5 und 6 mit שׁוּב beginnen, und an diesen Stellen durch dieses Zeitwort das Adverbium „wieder" ausgedrückt ist; ferner der Umstand, dass beim Beginn der andern Visionen allemal der Uebergang aus dem schlafenden in den wachenden Zustand angezeigt wird, vgl. 2, 1. 5 „ich hob meine Augen auf und sah"; 3, 1 „und er liess mich sehen"; 4, 1 „und er weckte mich"; 5, 1 „und ich hob wieder meine Augen auf"; 5, 5 „hebe deine Augen auf und sieh!"; 5, 9 „und ich hob meine Augen auf und sah"; 6, 1 „und ich hob wieder meine Augen auf und sah". Also wird man geneigt gemacht, anzunehmen, dass die Wiederholung der aufmerksam machenden Thätigkeit des Engels auch einmal ausdrücklich durch das dafür gebräuchliche Hilfszeitwort bemerkt ist. Endlich kann man für jene erstere Auffassung des שׁוּב anführen, dass doch auch von einem Weggehen des Engels vor 4, 1 nichts geschrieben stehe, also auch ein Zurückkehren 4, 1 nicht ohne Noth angenommen werden dürfe. — Indes Köhler z. St. sagt, dass gemäss 5, 5 „der deutende Engel nach der geschauten Vision wieder verschwindet". Da Köhler selbst diese seine Behauptung nicht abgeleitet hat, so will ich die Richtigkeit dieser Bemerkung Köhler's umsomehr aufzeigen, als ich das richtige Verständnis vom Verlauf des 5. Cap. auch für die nachfolgende Untersuchung brauche. Also es heisst: „Und ich hob wieder meine Augen auf und sah hin und siehe eine Rolle flog (5, 1). Und er sagte zu mir: Was siehst du? Und ich sagte: Ich sehe eine Rolle fliegen etc. (2). Und er sagte zu mir: Dies ist der Fluch, welcher ausgeht über die Oberfläche der ganzen Erde etc. (3f.). Und der Engel, welcher mich anredete, ging hervor und sagte zu mir: Heb doch deine Augen auf und siehe, was diese Herausgehende ist (5), nämlich das Epha mit dem Weib, der Personification der Gottlosigkeit, welche zwischen Himmel und Erde ins Land Sinear geleitet wird (6—11). — Da in v. 3f. der Engel mit dem Propheten redete, und ohne irgendwelche Zwischenbemerkung der 5. v. fortfährt „Da ging heraus der Engel", so könnte man meinen, Köhler's Urtheil, der Engel sei nach einer geschauten Vision verschwunden, sei unrichtig, und man könnte nur dies ausgesagt sein lassen, dass der Engel, indem er die 5, 1f. geschaute Vision deutete (v. 3f.), weiter weg von dem Propheten, mehr im Hintergrunde stand und nun demselben näher trat, um ihn auf die folgende (v. 5—11) erzählte Vision hinzuweisen. — Aber dass eine Pause

zwischen der Vision von v. 1—4 und der von v. 5—11 ausdrücklich erwähnt werde, war unnöthig; ferner dass der Engel bei der Deutung der ersteren Vision dem Propheten ferner stand, als bei der Aufforderung, ein neues Gesicht zu beachten, ist eine willkürliche Annahme. Also kann dem Zeitworte „ging heraus“ (5, 5) nur Genüge geschehen, wenn nach der Deutung der ersteren Vision der Engel verschwunden war und nun zurückkehrte. Demnach haben wir 5, 5 die Vorgänge wirklich so, wie sie 4, 1 fraglich und möglich sind. Nun ist zwar 5, 5 nicht ausdrücklich gesagt, dass der Vorgang allemal zwischen zwei Visionen so war; indes auch 4, 1 ist ein Umstand erwähnt, welcher beweist, dass zwischen die Deutung des Gesichtes von Cap. 3 und das Sehen des Gesichtes von Cap. 4 eine Pause fiel. Dieser Umstand ist der Schlaf, aus welchem der Engel den Propheten erweckte 4, 1. Demnach muss auch zwischen der Vision von Cap. 3 und der von Cap. 4 der Engel weggegangen und darauf wieder zurückgekehrt sein. Und ebendaraus erwächst die grössere Wahrscheinlichkeit dass das שׁוּב (4, 1) mit „zurückkehren“ zu übersetzen ist. Ich sage nicht, dass ein Zwang dazu vorliegt; denn auch wenn wir übersetzen „und er weckte mich wieder“, kann der Engel verschwunden und wieder zurückgekehrt sein; nur dass dann beides hier (4, 1) nicht erwähnt wäre.

Weiter heisst es: Der Engel weckte den Propheten wie einen Mann, welcher aufgeweckt wird von seinem Schlafe. — Was soll das „wie“ hervorheben? Soll es, was zuerst möglich wäre, die aufweckende Handlung des Engels beschreiben, sodass ausgesagt wäre, der Engel habe bei seinem Aufwecken dieselben Mittel (das Rufen beim Namen, das Rütteln) angewendet, welche man beim Aufwecken eines Schlafenden anzuwenden pflege? Diese Möglichkeit ist durch den Wortlaut des Textes ausgeschlossen. Denn wenn die Vergleichung zur Beschreibung des Subjectes und der Handlung des Aufweckens dienen sollte, so müsste der Vergleichungssatz activ sein, also lauten „wie ein Mann, welcher jemanden von seinem Schlafe aufweckt“. Da aber der Vergleichungssatz passiv lautet „wie einen Mann, welcher von seinem Schlafe aufgeweckt wird“, so dient er zur Beschreibung des Objectes der Handlung, also zur Schilderung des Zustandes, in welchem der Prophet sich befunden hat und aus welchem er aufgeweckt wurde.

Ist nun dieser Zustand der des Schlafes gewesen? Da würde

man nicht begreifen, weshalb der Prophet nicht einfach geschrieben hätte „und weckte mich auf aus meinem Schlafe", wie es von Simson heisst Ri. 16, 20 „und er wachte auf aus seinem Schlafe". Indem der Prophet den Zustand, aus welchem ihn der Engel aufweckte, umständlich durch die Vergleichspartikel einführte, muss er doch etwas beabsichtigt haben. Nun, er wollte den Zustand, aus welchem er aufgeweckt wurde, als einen nur dem Schlafe vergleichbaren, ähnlichen hinstellen. Das gebrauchte Zeitwort הֵעִיר erhebt gegen diese Deutung keinen Einspruch, weil es auch in dem allgemeineren Sinne „aufmuntern, anregen" gebraucht wird; vgl. auch die an Gott gerichteten Aufforderungen S. 13.

Welches war nun dieser mit dem Schlafe verglichene Zustand des Propheten, in welchen er nach der Vision des 3. Capitel versunken war? Durch den zum Vergleich benützten Zustand „Schlaf" und durch das gebrauchte Verb הֵעִיר werden wir darauf geführt, als den Zustand des Propheten, aus welchem er aufgerüttelt wurde, den der Passivität, des Ermattet-, Abgespanntseins anzusehen.[1]) — Dass es ein Zustand des Nachsinnens gewesen sei, wie Aeltere annahmen (Hitzig z. St.: Zustand des sprachlosen Staunens), ist nicht möglich; denn das Reflectiren ist zwar innerlich, aber ebensowenig passiv, als das vorausgehende Hören und das folgende Sehen. Aus der Passivität aber wurde der Prophet durch den Engel zu neuer Activität aufgemuntert. — Wir können deswegen in dieser Stelle auch nicht einen „ekstatischen Schlaf" finden, von welchem Tholuck S. 68 (vgl. oben S. 14) spricht. Der Zustand, welcher mit שֵׁנָה (Schlaf) verglichen wird, ist ein Zustand der Ruhe, wo die Leiblichkeit des Propheten über die Wirksamkeit des prophetischen Geistes siegte[2]), also das gerade Gegentheil von ἔκστασις, in welcher doch der Geistesstrom gerade einen überwältigenden, fortreissenden Einfluss auf den Geistesmann ausübte; vgl. § 17.

Aus dem Zustand der Passivität erweckte der Engel den Propheten durch die Frage „was siehest du?" Durch diesen Zuruf wurde der ermattende Einfluss der Körperlichkeit, welcher die

1) Bredenkamp z. St. sagt blos: schlafähnlicher Zustand; Wright, Zecharjah p. 81: tiefer Schlummer; vgl. „the prophet after the last vision seems to have fallen into a deep slumber".

2) Hengstenberg vergleicht (Christol. III, 1, S. 290) treffend das Einschlafen der Jünger im Garten Gethsemane.

Wirksamkeit des prophetischen Geistes gelähmt hatte, besiegt, und der Prophet befand sich nun wieder in dem Zustand der Geisteskräftigkeit, war wieder zum Empfang der göttlichen Offenbarung befähigt und verwendete auch diese Fähigkeit. Denn es heisst weiter „Da sagte ich: ich habe gesehen, und siehe, ein Leuchter von Gold ganz etc.“ — Doch auch diese Worte erfordern eine Erklärung. [1]) — Nämlich es steht doch das Perfectum „ich habe gesehen“. Hat denn nun dieses „Gesehenhaben“ in dem schlafähnlichen Zustand stattgefunden, aus welchem der Engel den Propheten aufmunterte? Wir sehen uns nach Entscheidungsgründen um. In der zunächst vorausgehenden Frage, welche nach wörtlicher Uebersetzung „was du sehend?“ lautet, liegt kein Entscheidungsgrund; weil das Particip nicht blos eine Thätigkeit der Gegenwart, sondern auch eine Thätigkeit der Vergangenheit und der Zukunft bezeichnen kann; vgl. Gesenius-Kautzsch § 134, 2, c; Nägelsbach § 97, 1, a. Ebensowenig liegt in der darauffolgenden Deutung des gesehenen Bildes ein Entscheidungsgrund, weil nicht ausdrücklich die gegenwärtige und fortdauernde Sichtbarkeit des besprochenen Bildes erwähnt wird. Aber die Entscheidung wird gleich von der ersten Vision 1, 8 ff. gegeben. Denn diese beginnt ebenfalls mit den Worten „ich habe gesehen in der Nacht und siehe etc.“ Aber da wird v. 11 geschrieben „und sie antworteten (nämlich die drei letzten Reiter) dem Engel Jahwehs und sagten: wir sind auf der Erde einhermarschirt etc.“, also da waren *während der Deutung* der Vision die Gegenstände derselben noch anwesend, sodass sie antworten konnten. — *Folglich ist* 4, 2 *die Thätigkeit des Sehens als eine dem Aufwecken folgende gemeint.* [2]) Demnach fand sie nicht in dem schlafähnlichen Zustand des Propheten statt.

---

1) Hitzig-Steiner z. St.: Der Seher erblickt; Köhler und Bredenkamp z. St. übersetzen: „Ich sehe“; Wright in der vorausgeschickten Uebersetzung: „I see (or, I have seen)“. Diese haben nichts zur Erklärung gesagt.

2) Wenn wir dieses Resultat gewonnen haben, so können wir annehmen, dass auch bei den andern Visionen die Gegenstände derselben *noch während der Deutung anwesend* waren, und *daraus* können wir dann eine Bestimmung des Tempus schöpfen, welches die Participia (4, 2; 5, 2) bezeichnen sollen. Denn nunmehr können wir sagen, dass diese Participia (zweimal in der Frage des Engels und einmal in der Antwort des Propheten) eine *noch andauernde* Handlung des Propheten beschreiben sollen.

Obgleich aber das Sehen erst auf die Frage des Engels folgte, so ist doch nicht, wie es gemäss der Anmerkung S. 19 Köhler, Bredenkamp (und

Demnach war dieses Sehen des Propheten auch kein Träumen. — Dagegen, dass die Wahrnehmungen des Propheten Sacharja im Traumzustande stattgefunden haben, streitet auch noch dies, dass acht verschiedene Bilder in einer und derselben Nacht sich dem Propheten darboten, nämlich alle Scenen, welche von 1, 7—6, 8 beschrieben und gedeutet sind. Denn der jüngere Sacharja hat bekanntlich mit Haggai die Eigenthümlichkeit gemeinsam, dass er den Monatstag angiebt, an welchem ihm Gott als sich offenbarender entgegengetreten ist. Solcher Zeitangaben macht er nun drei, nämlich 1, 1; 1, 7; 7, 1. Ebensowenig, wie Haggai, hat er nun etwa gemeint, einen Theil seiner von Gott empfangenen Mittheilungen datiren zu können, einen andern Theil aber nicht; sondern er hat angeben wollen, an welchen Terminen ihm der Inhalt aller seiner Weissagungen zu theil geworden ist. Also fällt der Abschnitt von 1, 7 bis zum Schluss des 6. Capitels auf das mittlere von den drei angegebenen Data (am 24. Tag des 11. Monats im 2. Regierungsjahr des Darius); auch das Stück 6, 9—15.[1]) Demnach acht verschiedene Bilder sollten acht verschiedene Träume in derselben Nacht sein? Daher sind die Wahrnehmungen des Sacharja keine Träume, sondern Visionen.

Hitzig-Steiner sprechen zu 1, 7 die Meinung, Sacharja habe das von 1, 7 bis 6, 8 Erzählte für Träume gehalten wissen wollen, aus, um diese falsche Meinung mit einer Behauptung zu verdrängen, welche noch mehr die Propheten verkennt. Vgl. die Worte „Nach 1, 8 sind diese Visionen „Gesichte der Nacht" d. h. Traumgebilde (vgl. Jes. 29, 7; Hi. 33, 15), nicht Erzeugnisse der Ekstase, des prophetischen Schlummers (Jer. 31, 26); und allerdings, sofern sie willkürlich und von vorn unklaren Sinnes, ähneln sie den regellosen und wunderlichen Geburten des Traumes, ohne indes wirklich solche zu sein. Vielmehr sind sie mit ihres Thuns wohlbewusster Reflexion ausgedacht und auch angeordnet; an die Zeitgeschichte, eine zum Theil vergangene, anknüpfend, beschreiben sie den vollständigen Cyclus der

---

auch Wright) thun, einfach zu übersetzen „ich sehe"; sondern die Perfectbedeutung ist festzuhalten, weil man übersetzen muss „ich habe hingesehen; ich habe in Folge deines Aufweckens und deiner Frage (o Engel) meinen Gesichtssinn angewendet, die Thätigkeit des Sehens vollzogen"; vgl. über diese Bedeutung des Verbum ראה oben S. 14.

1) Hitzig-Steiner bezeichnen zu 1, 7 dieses Stück nur unbestimmt als Anhang zu den Visionen; Köhler S. 198 verlegt den Abschnitt in dieselbe Nacht mit den Visionen; Wright p. 145 auf „the morning of the next day"; Bredenkamp S. 4. 60 auf „den Tag, der auf das Schauen der Nachtgesichte folgte".

messianischen Erwartungen; und je die folgende wird durch die vorhergehende vorbereitet". — Dagegen gilt: Ueberhaupt hat Sacharja selbst seine von Gott erlangte Kunde gar nirgends mit dem Ausdruck „Gesicht der Nacht", genauer „Schauung der Nacht" genannt; er hat vielmehr nur gesagt: „Ich sah zur Nachtzeit" und vgl. über die Bedeutung des Wortes „sehen" § 16, 2; am allerwenigsten hat er irgend einmal gesagt „ich träumte", wie es, wenn seine Erfahrungen wirklich Träume gewesen sein sollten, einmal zu erwarten wäre. — Ferner dass Jes. 29, 7 „Traum" und „Gesicht der Nacht" nicht als durchaus identische Grössen auftreten, ist oben S. 12 gezeigt. Ueber Hi. 33, 15 vgl. § 18. Dass in Jer. 31, 26 keine Wahrnehmung des Propheten während des Schlummers vorliegt, ist oben S. 15 erwiesen. Ferner dagegen, dass kein Prophet ein Erzeugnis seiner Reflexion für Mittheilung Gottes ausgegeben habe, ist mein ganzes Buch gerichtet; vgl. insbes. Band I. S. 19—24. Darüber, dass auch insbes. die Visionen nicht von den Propheten als Mittel der Belehrung ausgesonnen worden sind, vgl. § 18 am Schluss. Endlich eine Widerlegung der Ansicht, dass der Zusammenhang der Visionen mit der Zeitgeschichte, dieselben zu menschlichen Producten stempele, siehe unten im Schluss des ganzen Werkes!

Ueber die Irrealität der Träume, die Zeit und den wachen Zustand der prophetischen Visionen vgl. noch folgende Aussprüche! Kant, Anthropologie I. § 29: „Man muss die Traumgeschichten nicht für Offenbarungen aus der unsichtbaren Welt annehmen". — Knobel I. S. 167 sagte unrichtig: „Gewöhnlich war es wohl die Nacht, wo Entzückungen und Gesichte eintraten". Richtig aber hat Maimonides seiner Definition der prophetischen Vision das Merkmal „inter vigilandum" beigefügt (Wähner, Antt. VIII, § 19; Merx, Joel, S. 277). Richtig sagte auch Bleek, Einl. § 160 „Der gewöhnliche Zustand der Propheten bei der Begeisterung war der des Wachens"; § 161 „Gesichte, welche ihnen im wachen Zustande zu theil wurden". Blos in ihrem ersten Theile richtig ist die Behauptung von J. P. Lange, Genesis (1877), S. XLV: „Die Vision tritt in der Regel als Tagesvision auf, bei welcher aber das gewöhnliche Sinnenbewusstsein nächtlich verschattet ist". Ueber den letzten Theil dieser Behauptung vgl. den folgenden §.

## § 16. Die Eigentlichkeit des offenbarungempfangenden Sehens der Propheten.

Einen Uebergang bilden folgende Bemerkungen, die sich noch an Sacharja anschliessen. Nämlich auch Köhler hat in seinem Commentar zu Sacharja I. S. 1—8. 42 ff. ausgeführt, dass die Wahrnehmungen des Sacharja weder natürliche Träume, noch prophetische Träume, sondern prophetische Gesichte seien, und hat über das zwischen den beiden letzten Erscheinungen waltende Verhältnis S. 48 folgendes bemerkt: „Von den Meisten wird der

Unterschied zwischen beiden mit Recht nur darin gesehen, dass der prophetische Traum im Schlafeszustand [1]), das prophetische Gesicht dagegen im wachenden Zustand eintritt, somit bei letzterem das Aufhören der Sinneseindrücke und der Willensbethätigung und das Auftauchen der traumartigen Gebilde zeitlich zusammenfällt". Also bei dem „prophetischen Gesichte" hören nach Köhler's Meinung die Sinneseindrücke auf. Dies hebt er noch einmal ausdrücklich hervor, indem er an die citirten Worte folgenden Satz anschliesst „auch bei dem Gesichte ist nämlich die Perception für die empirische Aussenwelt und die Willensbethätigung des menschlichen Geistes gelähmt". Der erste Theil [2]) dieses letzten Satzes ist nicht so deutlich, wie der entsprechende Passus der zuerst citirten Stelle. Denn während nach der zuerst citirten Stelle in der Dauer des prophetischen Gesichtes „die Sinneseindrücke aufhören", heisst es in der folgenden Stelle „die Perception für die empirische Aussenwelt wird gelähmt". Dass aber Köhler seine erstere Behauptung „die Sinneseindrücke hören auf" nicht durch die zweite „die Perception für die empirische Aussenwelt wird gelähmt" corrigiren will, ersieht man aus dem sich anschliessenden neuen Satze: „Der menschliche Geist wird nur mehr durch ihm bereits eignende Vorstellungen und Begriffe sollicitirt; dieselben gestalten sich aber in Folge unmittelbarer göttlicher Einwirkung zu solchen Bildern, wie sie eben geeignet sind, dem Propheten das zu vergegenwärtigen, was der Geist Gottes ihm eben mittheilen will". Auch darin ermangelt freilich das „nur mehr" der lehrhaften Bestimmtheit; aber Köhler will ohne Zweifel behaupten, 1) dass während des prophetischen Gesichtes „die Sinneseindrücke aufhörten"; 2) dass das Material der Visionen „dem Propheten bereits eignende Vorstellungen und Begriffe gewesen sind"; 3) dass der erste Impuls zu den Visionen von der Vorstellungswelt des Propheten selbst ausgegangen ist, und Gott zwar wirklich und unmittelbar, aber

---

1) Dass die Schriftpropheten gar keine Träume als Quellen ihrer Offenbarung genannt haben, ist in § 15 bewiesen; vgl. besonders S. 15.

2) Der zweite Theil wird von mir nicht durchaus (vgl. Band I. S. 81f. 136) beanstandet; denn dass während des prophetischen Sehens der menschliche Wille des Sehers unter dem Eindruck der auf ihn eindringenden Erfahrungen ruhte, falls er eben durch die Vision zu einem Entschlusse angeregt wurde, m. a. W. falls ein Theil der Vision das Willensgebiet betraf, ist selbstverständlich; vgl. Jes. 6, 8: Und ich hörte die Stimme des Herrn: Wen soll ich senden etc.? Und ich sprach: Hier bin ich, sende mich!

nur vom Innern des Propheten heraus durch einen wunderbaren Einfluss auf die Constellation (will ich einmal sagen) der vorhandenen Vorstellungsmassen zu den geschauten Scenen eingewirkt hat. — Dass in diesen Sätzen die Anschauung Köhler's ausgedrückt ist, wird dadurch bestätigt, dass er zur Verdeutlichung seiner Ansicht eine Stelle aus Albo [1]): „Dieser Grad heisst Erscheinung oder Vision; er sieht vermittelst der Einbildungskraft Gestalten, die an und für sich nicht wirklich da sind"; jedoch sind „die Gegenstände, auf welche die Gestalten hinweisen, an sich selbst wahr, obgleich die Gestalten selbst nicht wirklich da sind". [2])

Aber diese Meinungen sollen nun an den Aussagen der Propheten gemessen werden.

1) „Die falschen Propheten predigen ihres Herzens Schauung". Jer. 23, 16. — Der ganze Vers heisst „So hat gesagt Jahweh Zebaoth: Höret nicht auf die Worte der Propheten, welche euch weissagen! Nichtiges bieten sie euch, die Schauung ihres Herzens reden sie; nicht aus dem Munde Jahwehs". Also auch die Schauung seiner Gegner setzt Jeremia zum Herzen derselben in Beziehung; vgl. überhaupt unten § 21.

Ich kann (vgl. darüber weiter § 22) durchaus nicht der Ansicht sein, dass Jeremia mit „Gesicht ihres Herzens" ein solches gemeint habe, welches durch das Denken und Begehren des Herzens blos seine Anregung und Gestaltung empfangen habe, sondern ich kann nur der Ansicht sein, dass Jeremia die Gesichte der falschen Propheten deshalb zu deren Herzen in Beziehung gesetzt habe, weil er ausdrücken wollte, dass für diese Schauungen das eigene Herz der falschen Propheten, wie den Impuls und die Form, so auch das Material und den Schauplatz dargeboten hat. Er wollte sagen, dass die Vision seiner Gegner durchaus ein menschlicher und innerlicher Vorgang gewesen ist.

a) Er wollte nicht etwa sagen, dass die falschen Propheten zu ihrer „Schauung des Friedens", wie sie Hes. 13, 16 nennt, durch

1) Joseph Albo (1380—1444) schrieb ein Buch עִקָּרִים, Liber fundamentorum sc. fidei, sagt Buxtorf in der Bibliotheca rabbinica s. v.

2) Vgl. Maimonides bei Wähner VIII, § 19: „Visio prophetica est terror quidam panicus prophetam inter vigilandum occupans, cuius virtute, sensibus omnibus a functionibus suis quiescentibus, afflatus divinus facultatem rationalem afficit et ab hac ad facultatem imaginativam propagatur".

eine übermenschliche Wesenheit den Anstoss bekamen, auch die geschauten Bilder selbst von aussen her ihrer Wahrnehmung dargeboten wurden, und dass die falschen Propheten selbst nur etwa dem Anstoss gefolgt wären, oder ihn zurückgewiesen, ihr Wahrnehmungsvermögen für die vorgeführten Bilder geöffnet oder geschlossen, ferner aus den (nach dieser Ansicht) wirklich vorgeführten Bildern sich einzelne Momente angeeignet, andere verleugnet und darnach durch eigene Willkür sich aus den angeeigneten Bildern die Visionen zusammengesetzt hätten, welche sie der friedenssüchtigen Nation vorgetragen hätten. Nein, eine solche positive (antreibende und Offenbarung darbietende) Einwirkung Gottes auf die falschen Propheten haben die wahren Propheten nicht gelehrt, auch nicht, dass solche Einwirkung Gottes etwa durch einen bösen, dem Winke Gottes gehorchenden Geist geschehen sei (vgl. Band I. S. 168 und unten § 21). Eine solche relative Gottangehörigkeit der falschen Propheten hätten die wahren Propheten deutlich anerkennen müssen und nicht im Gegentheil immer und immer wieder durch die Versicherung zurückweisen dürfen, dass Gott diese Männer nicht gesandt habe etc. Dafür genügt als vollgiltiger und unwidersprechlicher Beweis schon der Schlusssatz der oben aus Jeremia (23, 16) citirten Stelle „nicht aus dem Munde Jahwehs"; vgl. weiter § 21 und 22. Demnach Anlass, Zusammensetzung und Stoff der falschen Visionen sollen von Jeremia als Producte des menschlichen Herzens bezeichnet werden.

b) Aber ob auch der Schauplatz dieser Visionen das Herz, diese also, wie menschliche, so auch nur innerliche Acte sein sollen, das ist noch die Frage. Doch auch dieses soll in der Bezeichnung „Schauung des Herzens" liegen. Denn der Ausdruck besagt doch, dass die falschen Propheten sich ihren eigenen Gedanken, Einbildungen, Phantasien hingeben. Freilich haben sie dieselben „geschaut", also in Bezug auf diese ihre eigenen Vorstellungen die Thätigkeit des „Schauens" ausgeübt; aber darin liegt nur, dass sie, wie es im Seelenleben ganz natürlich vorkommt, ihre Gedanken gleichsam in Bilder, Scenen, Vorgänge verwandelt, gleichsam ausserhalb ihrer Seele auf eine Fläche projicirt und auf dieser Bildfläche sie zum Object ihrer eigenen Betrachtung gemacht haben. So nehmen ja im alltäglichen Leben unsere blosen Gedanken und hauptsächlich die an unsere Gefühle (z. B. Furcht und Hoffnung) sowie Begehrungen (z. B. nach Reich-

thum, Ehre) sich anschliessenden Gedanken greifbare Gestalt an, verdichten sich zu Dingen, Personen und Ereignissen, werfen sich gleichsam aus unserm Gehirn hinaus, sodass sie gleichsam vor unsern Augen stehen, handeln, verlaufen. Man denke an die Luftschlösser der nach Reichthum und Ehre Geizigen, welche kühn aufsteigen und jämmerlich wieder in den Grund sinken!

Und dass die Visionen der falschen Propheten nur solche Betrachtungen der aus der Seele hinaus projicirten Bilder und Scenen gewesen sind, glaube ich noch weiter durch folgende Aussage der Propheten beweisen zu können.

2) „Die falschen Propheten schauen zwar, aber sie sehen nicht“.

a) Zur Bezeichnung der scheinbaren, uneigentlichen Sehthätigkeit der falschen Propheten wird das Zeitwort חָזָה, aber nicht רָאָה angewendet.

*α*) An allen Stellen steht חָזָה; vgl. Hes. 13, 6. 7. 8. 23; 21, 34; Sach. 10, 2. Dagegen רָאָה ist nicht blos stillschweigend als Bezeichnung der scheinbaren Sehthätigkeit der falschen Propheten vermieden, sondern ausdrücklich als Thätigkeit derselben geleugnet. Denn derselbe Hesekiel sagt in demselben 13. Cap. v. 3 „So hat gesagt der Herr Jahweh: Wehe den thörichten Propheten, welche ihrem eigenen Geiste nachfolgen und dem, was sie nicht gesehen haben“. Also hier an dieser Stelle, wo es galt, ein negatives, verwerfendes Urtheil über die Sehwahrnehmungen der falschen Propheten zu fällen, ist das Zeitwort רָאָה gebraucht. Denn dass die falschen Propheten die mit חָזָה bezeichnete Wahrnehmung vollzogen, das ist ruhig zugegeben und oftmals ausgesagt; aber dass sie die mit רָאָה bezeichnete Sehthätigkeit ausübten, das ist geleugnet. Es ist diese Stelle ein wahrer locus classicus probans. — Ebenso heisst es aber Jes. 44, 9 „Ihre (der Götzen) Zeugen sehen nichts und wissen nichts, damit sie zu schanden werden“.[1]) — Ebenso wird חָזוֹן von der Sehthätigkeit der falschen Propheten und deren Product gebraucht, z. B. Mi. 3, 6 etc. Dagegen ein Derivat von רָאָה wird nirgends von den Wahrnehmungen der falschen Propheten verwendet.

*β*) Aus diesem Sachverhalt ergiebt sich diese Folgerung: Indem man die Sehthätigkeit der falschen Propheten nur mit dem

1) Das Pronomen separatum הֵמָּה ist Verstärkung des Pronomen possessivum; also „und ihre Zeugen“ im Gegensatz zu meinen Zeugen.

Zeitwort חָזָה bezeichnete, wollte man dieselbe als einen im Innern des Menschen stattfindenden Process und ihre Producte als vom menschlichen Innern nach aussen geworfene Projectionen characterisiren. Oder worin anders könnte die Differenz liegen, welche man durch die Unterscheidung der beiden Verba anzeigen wollte? Da die Differenz weder in den verschiedenen Subjecten der beiden Handlungen als solchen (abgesehen eben von ihnen als Vollbringern verschiedener Handlungen) liegen kann, weil dies Willkür des Sprachgebrauchs wäre; auch nicht in den verschiedenen Objecten der beiden Handlungen, weil diese bei beiden Handlungen zukünftige und unsichtbare waren; so kann die Differenz nur in der verschiedenen Beschaffenheit der beiden Handlungen selbst liegen, nämlich in ihrer uneigentlichen und eigentlichen Art.

Dass man aber חָזָה sammt seinen Producten nur soweit es in Bezug auf die falsche Prophetie gebraucht ist als einen uneigentlichen, durch die psychologische Vermittelung bewirkten Sehact auffassen muss, ergiebt sich mit zwingender Nothwendigkeit aus der in Bezug auf das Prophetenwesen herrschenden Unterscheidung von חָזָה und רָאָה, weil nun einmal jenes den falschen Propheten zugeschrieben wird, dieses nicht. Da in den prophetischen Schriften constant diese Unterscheidung vorliegt, so wird dadurch die uns jetzt beschäftigende Frage über den innerlichen und nur uneigentlich äusserlichen Character des חָזָה der falschen Prophetie entschieden. — Um zu bestimmen, in welchem Sinne und zu welchem Zwecke die Schriftpropheten das חָזָה von der Sehthätigkeit der falschen Propheten gebraucht haben, können und dürfen wir uns nur an den von ihnen bei der Bezeichnung der Sehthätigkeit der falschen und wahren Prophetie beobachteten Gegensatz zwischen חָזָה und רָאָה halten; nicht etwa daran, wie חָזָה innerhalb der Prophetenschriften von anderer Sehthätigkeit als der der falschen Prophetie verwendet wird, und an die Bedeutung, welche חָזָה ausserhalb der prophetischen Schriften hat. Denn wenn auch in den eben bezeichneten Verhältnissen und Büchern das Verb חָזָה eine eigentliche Bedeutung hat, so kann dadurch jener constante Gegensatz, der zwischen חָזָה und רָאָה bei der Bezeichnung des prophetischen Sehens nun einmal besteht, nicht alterirt werden. — Diese hermeneutische Unmöglichkeit liegt zwar auf der Hand, musste aber trotzdem aufs ausdrücklichste ausgesprochen werden.

Was nun die Bedeutung des חָזָה, ausser bei der Bezeichnung der falschen Prophetie, anlangt, so ist zweifellos, dass es auch die Thätigkeit des äusserlichen Auges ausdrückt, vgl. Mi. 4, 11, wo die gegen Zion andringenden Feinde sagen: „Und es mögen sich beschauen (= weiden) an Zion unsere Augen!“; aber ebenso, dass es öfters im uneigentlichen Sinne steht. — Und was veranlasste, dieses Verb zu wählen, sogar wenn das eigentliche Sehen ausgedrückt werden sollte? Zunächst die Gewohnheit der Redner, wie die Dichter das ferner liegende Wort zu gebrauchen; dann das Bedürfnis, in parallelen Sätzen mit dem Ausdruck zu wechseln (so Jes. 33, 17. 20 auch 26, 11, vgl. v. 10); endlich der wachsende Einfluss des aramäischen Sprachgebrauches, welcher zur stärkeren Bevorzugung des חָזָה anleitete. Auf diese dritte Ursache möchte es zurückzuführen sein, wenn ohne Parallelismus חָזָה gebraucht ist Jes. 48, 6; 57, 8. Denn wenn auch in Jes. 40—66 gewöhnlich רָאָה gebraucht ist[1]), so ist es doch auffallend, dass in den anerkannt ächten Stücken des Jesajabuches niemals das חָזָה ausser zur Bezeichnung der prophetischen Sehthätigkeit [30, 10; vgl. unter γ] auftritt, während es in Jes. 26. 33. 40—66 neben anderen Zeichen des veränderten Sprachgebrauches vorkommt; vgl. Band I. S. 211 f.

γ) Ist denn aber nicht חָזָה und seine Derivate auch in Bezug auf die wahre Prophetie angewendet? Da liegt die Sache folgendermaassen: Zur Bezeichnung der Sehthätigkeit der wahren Propheten ist in den prophetischen Schriften חָזָה sowohl als Verbum finitum wie auch als Particípium kein Mal als Ausdruck der Propheten selbst gebraucht. Es handelt sich zunächst um Jes. 30, 10 und Hes. 12, 27.

Jes. 30 heisst es von v. 8—11: „Jetzt komm, schreibe es[2]) auf eine Tafel bei ihnen und auf eine Schrift grabe es ein, damit es sei für einen späteren Tag, für immer bis in Ewigkeit! (8); denn ein Volk der Widerspenstigkeit ist es, Kinder, welche Verleugnung pflegen, Kinder, die nicht haben hören wollen die Weisung Jahwehs (9), die gesagt haben zu den Sehern „„ihr sollt nicht sehen!““ und zu den Schauern „„ihr sollt uns nicht Gerades

1) Vom gewöhnlichen Sehen 41, 20; 49, 7; „die Augen aufheben und sehen“ 49, 18; vgl. „die Augen aufheben und blicken“ 51, 6; „sehen“ und zwar die einstmalige thatsächliche Veränderung im Schicksal Israels 52, 10, den leidenden Gottesknecht 53, 2, die Veränderung von dessen Geschick v. 11; „die Augen aufheben und sehen“ die Versammlung der zerstreuten Söhne Israels in der Rettungszeit 60, 4, verändertes Schicksal 62, 2.

2) den in v. 6f. verkündigten Ausspruch über das grosse Thier des Südens d. h. Aegypten, auf welches sich eine Partei des Volkes Israel zu Hiskia's Zeit verliess.

schauen!"" Redet uns Glattes (= Schmeichelhaftes), schauet Illusorisches! (10) Weichet vom Wege, bieget ab vom Pfade, schaffet weg von unserem Angesicht den Heiligen Israels! (11)". — 1) Niemals ist bei Jesaja sonst von den wahren Propheten als von Sehern und Schauern die Rede; auch מַהֲתַלּוֹת ist ein ἅπαξ γεγραμμένον; auch מִנִּי findet sich nur hier. Die Stelle v. 10 f. sieht mir deshalb fast wie ein Einschub, wie eine weitere Erklärung zu v. 9 aus. Und ich mache diese kritische Vermuthung nicht etwa, damit nicht an dieser Stelle חָזָה auch von der Sehthätigkeit der wahren Propheten gebraucht erscheine, sondern, ausser wegen der angeführten Gründe des Sprachgebrauches, auch wegen des רֹאִים, weil doch dieses (vgl. Band I. S. 59 f.) nur in den älteren Zeiten im allgemeineren Sprachgebrauch war und dann wieder von den Jüngeren nachgeahmt worden ist. — 2) Doch wenn diese Conjectur nicht gelten soll, so giebt es noch zwei Möglichkeiten der Auffassung. — a) Die חֹזִים sind die „Volkspropheten", die mehr oder minder von der richtigen Bahn abweichenden secundären Propheten (vgl. Band I. S. 45—49). Auch diesen seinen eigenen Propheten hat das launenhafte Volk befohlen, dass sie nicht Richtiges, sondern vielmehr solches schauen sollten, was das Volk auf die verkehrte Bahn leitete. Für diese Auffassung spricht entscheidend, dass überhaupt zu den „Sehern" noch die „Schauer" als eine zweite Classe von Personen gefügt sind; aber diese Auffassung wird auch durch den Umstand wahrscheinlicher, dass das Particip von חזה in der Mehrzahl der Fälle von den Volkspropheten gebraucht ist: Jes. 29, 10; Mi. 3, 7; Hes. 13, 9. 16; 22, 28; vgl. hauptsächlich auch noch Jes. 22, 1 ff. „Ausspruch über das Schauthal, nämlich Jerusalem" weil da die Sehthätigkeit der Volkspropheten gemeint ist. — b) Nicht ist die Auffassung der Stelle zu billigen, wonach חֹזִים nur ein anderer Ausdruck für רֹאִים wäre. [1]) Auch kommt das Particip von חָזָה nur zweimal (im Munde der Ungläubigen) als Bezeichnung wahrer Propheten vor (Am. 7, 12; Hes. 12, 27). [2]) Im Munde des widerspenstigen Volkes würden nun auch hier die wahren Propheten

1) Nägelsbach z. St.: „Die Unterscheidung hat nur rhetorische Bedeutung, denn eine sachliche Differenz findet nicht statt". Delitzsch z. St. sagt nichts über die Doppeltheit des Ausdruckes.

2) Ich habe alle Stellen angeführt wo das Verbum finitum und das Particip von חזה vorkommt. Jes. 28, 15, was scheinbar noch hierher gehört, bedeutet חֹזֶה Entscheidung, Vertrag.

חֹזִים genannt, wenn diese letzte Auffassung überhaupt zu billigen wäre.

Hes. 12, 27 ist noch ein einziges Mal חָזָה von der Sehthätigkeit eines wahren Propheten zu finden, aber nur im Munde seiner Gegner. Amos legt (7, 12) seinem Vertreiber Amazja die Anrede חֹזֶה in den Mund.

Aber wenn auch das Verbum finitum und das Participium von חזה nicht zur Bezeichnung der Sehthätigkeit der wahren Propheten von diesen selbst gebraucht ist, so doch die von demselben Verb abgeleiteten Substantiva. Denn חָזוֹן steht ganz ausdrücklich von der wahren Offenbarung Hos. 12, 11 „Und ich habe geredet zu den Propheten und habe Schauung viel sein lassen“; ebenso Hab. 2, 2f.; ebenso Hes. 7, 13; 12, 23 f. im Munde des wahren Propheten (vgl. darüber Bd. I. S. 177 f., Anm·), wie 12, 22. 27 im Munde der Ungläubigen. Von der falschen Prophetie steht das Wort Mi. 3, 6; Jer. 14, 14; 23, 16; Hes. 7, 26. — Ebenso ist es mit חָזוּת Jes. 21, 2; 29, 11. 28, 18 heisst es Entscheidung, Vertrag. — Ebenso steht חִזָּיוֹן von Offenbarungen Gottes innerhalb der messianischen Gemeinde Joel 3, 1, wenn auch die Bezeichnung Jerusalems als „Schauthal“ Jes. 22, 1. 5 nicht mit auf die Visionen der wahren Propheten bezogen sein sollte. Und es wird nur scheinbar an sich, also ohne dass das Attribut Lüge oder Falschheit oder Nichtigkeit hinzugefügt wäre, der gewerbsmässigen Prophetie zugeschrieben Sach. 13, 4 „und es wird geschehen an diesem Tage [1]), da werden sich schämen die Propheten, ein jeder vor seinem Gesichte bei seinem Weissagen und werden nicht mehr anziehen den Mantel von Fell, um zu belügen“. Denn das Attribut „Lüge etc.“ kommt diesen Gesichten nach dem Context zu. — Endlich מַחֲזֶה steht von der falschen Vision Hes. 13, 7. Bei jedem Worte sind alle Stellen seines Vorkommens angegeben.

Aus diesen Stellen ersieht man folgendes Zweifache: — Erstens. Auch die äusserliche offenbarungempfangende Sehthätigkeit der wahren Propheten ist mit Derivaten von חָזָה bezeichnet, aber nur in der älteren Zeit. Die dafür entscheidende Stelle ist Hos. 12, 11 „Und ich habe geredet zu den Propheten und habe Schauung viel sein lassen“. Denn da haben wir die doppelte

1) Wann Gott eine Quelle öffnen wird dem Hause Davids und den Bewohnern Jerusalems zur Abwaschung seiner Sünde und Unreinigkeit v. 1.

Manifestation von seiten Gottes, das Reden und das Sehenlassen. Und dass dieses letztere als ein innerliches gemeint sei, vor solchem Verdachte wird wohl ein Prophet wie Hosea sicher sein, welcher im 12. Capitel v. 4 f. die Thatsächlichkeit des Ringkampfes Jacobs mit einem Engel, als einem Vertreter Gottes, uns bezeugt. Vgl. noch Joel 3, 1. — Zweitens. Ebenso sicher ist, dass die Derivate des חָזָה in den späteren Schriften der Propheten (aber jedenfalls schon in Jes. 29, 11) allgemein die „Wahrnehmung" der wahren Propheten, also auch das Verhalten derselben gegenüber dem Reden Gottes bezeichnen. Dafür ist eine ausschlagende Stelle Hes. 12, 27 im Vergleich mit v. 28 „Siehe, das Haus Israel sagt: Die Schauung, welche er schaut, verzieht sich viele Tage, und in Bezug auf ferne Zeiten weissagt er (27). Darum sage zu ihnen: Nicht mehr sollen hinausgezogen werden alle meine Worte; wenn ich ein Wort reden werde, so soll es geschehen, lautet der Spruch meines Herrn Jahweh (28)". Also, was in v. 27 „Schauung" heisst (zunächst im Munde des Volkes), das wird im folgenden Verse durch Wort Gottes bezeichnet. Vgl. die übrigen Stellen, welche S. 2 f. zum Beweise dafür angeführt sind, dass auch das „Sehen" des Propheten der mündlichen Mittheilung Gottes entspricht. — Diese allgemeine Bedeutung des „Schauens", wonach es also für „Empfinden mit den Sinnen" und sogar für „Hören" steht, ist aus der Wichtigkeit geflossen, welche der Gesichtssinn unter den fünf Sinnesempfindungen hat. Dieselbe zeigt sich z. B. auch bei uns Deutschen, weil auch wir sagen: „Ich will sehen, was er sagt" anstatt „ich will hören". Vgl. z. B. noch Sophokles, Elektra (Schneidewin), v. 1410: *Ἰδοῦ μάλ' αὖ θροεῖ τις.*

δ) Ein ganz unabhängiger Beweis für diese allgemeinere, uneigentliche Bedeutung, welche חָזָה bei seiner Verwendung in Bezug auf das offenbarungempfangende Verhalten der wahren Propheten hat, liegt in dem Gebrauch, welchen dieselben bei der Bezeichnung ihrer offenbarungempfangenden Thätigkeit von dem Zeitworte רָאָה machen. — Nämlich, wo die wahren Propheten berichten, dass Gott sich ihnen in Bildern und Scenen manifestirt habe, und ihre Sinnesthätigkeit gegenüber dieser Art von Manifestation bezeichnen wollen, gebrauchen sie ohne Ausnahme das Zeitwort רָאָה. So Jes. 6, 1; 21, 6; Jer. 1, 11—13; 24, 3; Hes. 1, 15. 27; 3, 23; 8, 2. 4 etc. bis 11, 25; 37, 8; 40, 4. Interessant ist hauptsächlich Joel 3, 1, weil da das Object der Handlung חֲזִיֹנוֹת genannt ist, aber der Act der Wahr-

nehmenden ein רָאָה. Eben dieses Verb steht auch Am. 7, 8; 8, 2; 9, 1; Hab. 2, 1; Sach. 1, 8; 2, 1. 5; 4, 2; 5, 2. 5. 9; 6, 1. 8.

ε) Die Kraft des Beweises, welcher für die Eigentlichkeit des offenbarungempfangenden Sehens der Propheten darin liegt, dass bei seiner Bezeichnung stets חָזָה vermieden und immer רָאָה angewendet ist, kann nicht dadurch angefochten werden, dass auch dieses רָאָה wie überhaupt so auch in den prophetischen Schriften die allgemeinere Bedeutung des „sinnlichen Wahrnehmens“ und insbesondere auch durch das „Gehör“ besitzt. Die deutlichste Stelle dafür ist Jer. 33, 24, wo Gott den Jeremia frug „Hast du nicht gesehen, was dieses Volk redete, indem es sagte: Zwei sind die Geschlechter, welche Jahweh erwählte, und er hat sie verworfen etc.?“ Fast ebenso deutlich ist die schon oben S. 2 citirte Stelle Hab. 2, 1 „um zu sehen, was er reden wird“. Nicht ganz deutlich aber ist Hes. 1, 4 „und ich sah, und siehe, ein Sturmwind kam von Norden“. Denn da kann das Zeitwort nicht die Wahrnehmung des Sturmes selbst, sondern der ihn begleitenden Erscheinungen (das Flattern der Blätter, das Sichbeugen der Bäume, das Auffliegen von Staub) bezeichnen. — Aber diese Thatsache, dass die Propheten ihre Sinnesthätigkeit, wie gegenüber irdischen, so auch gegenüber himmlischen Lautmittheilungen einige Male durch רָאָה bezeichneten, ändert nichts daran, dass sie ihre Sinnesthätigkeit gegenüber den Mittheilungen Gottes gewöhnlich durch Hören bezeichneten, und hauptsächlich nichts daran, dass die Propheten uns deutlich eine doppelte Kundgebung Gottes, durch Bilder und durch Worte, überliefert haben, und dass sie nun eben ihre Sinnesthätigkeit gegenüber jener Kundgebung Gottes in Bildern (nicht mit חָזָה, sondern) mit רָאָה constant ausgedrückt haben. — Es handelt sich also hier gar nicht darum, ob רָאָה auch mehrmals „hören“ bedeutet,[1]) sondern darum, ob es „sehen“ bedeutet, und welche Art von „sehen“ es als Gegensatz von חָזָה bezeichnet.

Als solcher constanter Gegensatz zu חָזָה kann aber das רָאָה nur ein eigentliches Sehen bezeichnen. Es kommt also endlich auch darauf nichts an, ob ראה ausserhalb dieses Gegensatzes eine metaphorische Bedeutung hat. Uneigentliches Sehen ist aber in der That gemeint, wenn Jes. 17, 7. 8 „das Sehen des Menschen

1) wie auch einmal „tasten“, aber nicht „schmecken“, denn 1 M. 3, 6 ist fälschlich dafür von Gesenius im Thesaurus angeführt worden.

auf Jahweh" als in der Heilszeit geschehend beschrieben [1]), als in der gottlosen Gegenwart unterbleibend getadelt wird 5, 12; 22, 11 [2]). Uneigentliches Sehen ist auch gemeint, wenn die Späher Israels d. h. die Amtsträger „blind" genannt werden Jes. 56, 10. — Auch in „es sehen und beben die Berge" Hab. 3, 10 ist רָאָה selbstverständlich poetisch gebraucht; aber diese Anwendung des רָאָה von der Sehthätigkeit lebloser Subjecte ist noch mehr indifferent für die Entscheidung unserer Frage.

ζ) Wie man zum Ausdruck des menschlichen Verhaltens gegenüber der Bildmanifestation Gottes immer das Qal von רָאָה angewendet hat, so wird die Thätigkeit Gottes bei dieser Art von Manifestation durch den causativen Verbalstamm Hiqtil bezeichnet. Ja, vom ersten bis zum letzten Male heisst es הִרְאָה „sehen lassen", „zeigen". So Jer. 24, 1 ff.; Hes. 40, 4; Am. 7, 1 ff.; 8, 1; (Hab. 1, 3 lässt Gott den Propheten irdische Zustände sehen); Sach. 2, 3; 3, 1. — Und wiederum kann die Auctorität dieses Argumentes nicht dadurch vermindert werden, dass auch in diesem causativen Verbalstamm das רָאָה die allgemeine Bedeutung des „Wahrnehmens, Auffassens" besitzt; vgl., ausser der schon S. 2 besprochenen Stelle Jer. 38, 21, noch Sach. 1, 9, wo der den Propheten anredende Engel sagt: „Ich werde dich sehen lassen, was diese [der Reiter auf rothem Rosse sammt seinen Begleitern] bedeuten". — Trotz solcher allgemeineren Anwendung des הִרְאָה behält es doch seine specifische Bedeutung des „Sehenlassens" wo es sich um Kundgebung durch Mittel handelt, welche eben nur gesehen werden können, nämlich durch Lautloses d. h. durch solche Mittel, welche weder selbst von sich reden noch auch durch dritte Personen besprochen werden.

Also nur הִרְאָה ist angewendet worden. Aber man kann trotzdem wenigstens nicht mit formalem Rechte sagen, die göttliche Seite dieser Offenbarungsart sei immer mit Hilfe desjenigen Zeitwortes beschrieben worden, welches die Eigentlichkeit des Actes hervorhebt, wie wenn man hätte ausdrücken wollen, dass auf göttlicher Seite beim Zustandekommen dieser Offenbarungsart nichts Uneigentliches geschehe. Denn von חָזָה gebrauchte der Hebräer überhaupt kein Hiqtil, während der Aramäer ein Aqtel von diesem Zeitwort hatte: אַחְזֵי. Man wird kaum finden

1) Da ist zwar שָׁעָה gebraucht; aber es entspricht einem parallelen רָאָה.
2) Beide Male הִבִּיט und parallel רָאָה.

können, weshalb der Hebräer kein Hiqtil von חזה gebrauchte. Dass wir nur zufällig keine solche Form lesen, ist unwahrscheinlich; vielmehr dass man kein Bedürfnis hatte, von dem selteneren Synonymum von ראה auch die Verbalstämme ausser Qal zu bilden, ist wahrscheinlicher. — Soweit die Schriftpropheten von den falschen Propheten redeten, gebrauchten sie allerdings gar nicht einen Causativstamm, weder von חזה noch von ראה; denn das „Sehen“ der falschen Propheten hatte gar keine ausser ihnen liegende, keine göttliche causa.

η) Derselbe Prophet Hesekiel, welcher gleich anderen Propheten das חזה der falschen Prophetie beilegte, das ראה aber absprach (13, 3), ist der einzige, welcher von ראה abgeleitete Substantiva in Bezug auf das offenbarungempfangende Sehen verwendete. Er schrieb von מַרְאוֹת אֱלֹהִים 1, 1; 8, 3; 40, 2 d. h. das Sehen Gottes, göttlicher Dinge und Thaten; מַרְאוֹת allein 43, 3 Anblicke = Gesehenes. Und während jenem Plural der feminine Singular מַרְאָה zu Grunde liegt, findet sich das masculine Wort מַרְאֶה = der Anblick, das Gesehene 8, 4; 43, 3; = Handlung und Zustand des Sehens 11, 24.

b) Weitere unabhängige Beweise dafür, dass die Visionen der wahren Propheten nicht im wachen Zustande vor sich gehende innerliche, sondern ausser ihnen geschehende Vorgänge sind, liegen in den einzelnen Umständen, unter welchen nach dem Berichte der Propheten die Visionen sich ereignet haben.

α) Zwar was Einige beschreiben, könnte, wie es im Traum des Schlafenden geschieht, so auch beim Wachenden in der speculativen Versenkung, in dem Ergriffensein von der Betrachtung des Göttlichen, in der staunenden Anbetung geschehen sein, wenn wir jetzt von der schon besprochenen entscheidenden Beweiskraft des ראה absehen.

Ueberblicken wir zuerst, welche einzelnen Momente hierher gehören! Amos führte, wie auch die andern Propheten, während des Sehens ein Zwiegespräch mit Gott 7, 1 ff.; sah den Herrn stehen beim Altar zu Bethel und hörte den Befehl „schlage den Knauf [vielmehr den Giebel des Höhenhauses zu Bethel; Baur, Amos S. 427], dass die Schwellen [vielmehr die unterste Balkenlage] erdröhnen etc.“.

Jesaja sieht (Cap. 6) eine Scene; hört Stimmen; beobachtet

Handlungen; spricht eine Befürchtung aus; nimmt wahr, wie er beruhigt wird; erbietet sich zum Dienste Gottes; empfängt einen Auftrag.

Jeremia sagt 1, 11—13; 24, 1 ff., dass er nach dem wahrgenommenen Eindruck gefragt worden sei, auf diese Frage seine Antwort gegeben und endlich die Bedeutung des gezeigten Bildes erfahren habe.

Hesekiel erzählt: Es öffnete sich der Himmel und ich sah 1, 1; „und ich sah" v. 15. 27; ich fiel nieder auf mein Antlitz v. 28; 3, 23; 9, 8; 11, 13; 44, 4; er hört hinter sich 3, 12. Der Eindruck war so gewaltig, dass Hesekiel sieben Tage starr, entsetzt war 3, 15. Während Greise der Exulantengemeinde in seinem Hause vor ihm anwesend waren 8, 1 (ebenso 14, 1; 20, 1), wurde der Prophet wieder durch Gottes Wirksamkeit zum Sehen angeregt 8, 2, und Jahweh sandte eine Art Hand (genauer: ein Abbild von einer Hand) und ergriff den Propheten am Schopfe seines Kopfes, und Geisthauch hob ihn auf in den Zwischenraum zwischen Erde und Himmel und brachte ihn nach Jerusalem „in Gesichten Gottes" [1]) an den Eingang des inneren Thores, welches nach Norden blickt (= nach Norden hin liegt) 8, 3. Er sieht die Herrlichkeit Jahwehs vom Cherub sich erheben hin nach der Schwelle des Tempelhauses 9, 3; 10, 4. Er sieht den Mann mit dem Schreibgeräth die Stirn der Frommen Jerusalems mit dem Kreuzeszeichen versehen und sieht die also Gezeichneten beginnen mit der Vernichtung der Gottlosen 9, 4—11. Er misst die Schallweite ab, welche das Flügelrauschen der Cherube besitzt 10, 5. [2]) Er erinnert sich an die Identität des gegenwärtigen Gesichtes mit demjenigen am Flusse Kebar 3, 23; 8, 4; 10, 15. 20. 22. Er erzählt, dass er während der Vision im Auftrage Gottes gegen 25 Männer Jerusalems, insbesondere auch gegen den Pelatjahu als einen Unheilstifter geweissagt habe, dass während seines Weissagens Pelatjahu gestorben sei, und er über diesen Todesfall gejammert habe 11, 1—13. — Weiter sah er die Herrlichkeit Jahwehs wandern auf den Berg östlich von Jerusalem 11, 23. Und der Bericht über dieses Gesicht schliesst mit folgen-

1) Das kann nur heissen: im Zustand, in der Verfassung und in der Thätigkeit des Ansehens göttlicher Dinge.

2) „Und das Geräusch der Flügel der Cherube wurde gehört bis zu dem mittleren Vorhof gleich der Stimme des allmächtigen Gottes bei seinem Reden".

den Worten: „Und Geisthauch hob mich auf und brachte mich nach Chaldäa zur Exulantengemeinde im Gesichte, im Geiste Gottes (= im Zustande der Erfüllung mit dem Geiste Gottes). Und das Gesicht (= die Erscheinung), welche ich gesehen habe, stieg von mir in die Höhe (v. 24). Und ich redete zu der Exulantengemeinde alle Worte Jahwehs, welche er mich hatte sehen lassen (v. 25)". — Ebenso, wie 3, 22 f.; 8, 3 bekommt der Prophet Auftrag, zum Sehen der Erscheinung einen bestimmten Ort aufzusuchen 37, 1 (das Thal, in welchem er auch die Wiederholung der Theophanie gesehen hat 3, 23); 40, 1 f. (Jerusalem). Da heisst es wieder „in Gesichten Gottes brachte er (Jahweh) mich zum Lande Israel" 40, 2, aber einfach „du bist gebracht worden" v. 4, „und er brachte mich" v. 17, „und er liess mich gehen" v. 24. 28. 32. 35. 48. 41, 1 etc., „und er liess mich hinausgehen" 42, 1. 15; „er liess mich gehen" 43, 1; die Herrlichkeit des Herrn „kam" 43, 2; Zurückerinnerung 43, 3 an Capitel 8—11 sowie 1—3; „er liess mich zurückkehren" 44, 1. Vor dem Anblick der Herrlichkeit Jahwehs fiel er wieder auf sein Angesicht 44, 4; „und er liess mich kommen" 46, 19; „und er liess mich zurückkehren" 47, 1. 6 f.

Sacharja endlich berichtet uns: „Ich sprach im Gesichte" 1, 9; 2, 2. 4; 3, 5; 5, 6. 10; 6, 4; „ich hob meine Augen auf und sah" 2, 1. 5; 5, 1. 5. 9; 6, 1; „und er liess mich sehen Josua den Hohepriester stehen vor dem Engel Jahwehs" 3, 1, also eine gleichzeitige und dem Propheten bekannte Persönlichkeit; auch 4, 2 ff. liegt dem Bilde der siebenarmige Leuchter zu Grunde.

*β*) Ueberblicken wir nunmehr die aufgezählten Momente, so wäre es für den Beweis, dass das Sehen der Propheten ein eigentliches Betrachten von ausser ihnen liegenden Objecten war, ohne Belang, wenn die Aussage einfach lautete: Wir haben die Empfindung des Sehens [1]) und Hörens ausgeübt, sind von Gefühlen des Staunens und der Furcht bewegt worden, haben Einwirkungen auf den Körper (Berührung der Lippen) erfahren, die Thätigkeit des Sprechens ausgeübt und Bewegungen verschiedener Art ausgeführt.

Indes die Aussagen sind auffallend. Denn die Erwähnung des Aufhebens der Augen bei Sacharja ist nicht eine blose Formel, durch welche ein neues Bild angekündigt werden soll,

1) Jetzt abgesehen von dem oben über רָאָה Bemerkten.

sondern, wie bei Hesekiel 8, 5, Ausdruck des Bewusstseins, die Handlung des Sehens ausgeübt zu haben; vgl. darüber weiter S. 75 f. — Und ein uneigentliches, innerliches Sehen hätte Sacharja auch in seinem schlafähnlichen Zustande der Ermüdung vollbringen können, dazu hätte er nicht erst von dem ihn anredenden Engel aufgeweckt werden müssen 4, 1. — Allerdings lässt sich erklären, wie Hesekiel (3, 12) auch bei einer blos innerlichen Sinnesthätigkeit das Hören einer Stimme hinter sich erwähnen konnte. Auch das siebentägige Starrsein (Hes. 3, 15) ist eine Gemüthsbewegung, welche schliesslich von einer innerlichen Erfahrung abgeleitet werden kann. Sogar das Erfasstwerden am Haarschopfe (Hes. 8, 3) kann, so auffallend es auch ist, als selbstverständliches begleitendes Moment der ganzen nur im Geiste vor sich gehenden Geschichte angesehen werden. Ebenso steht es mit dem mehrfach erwähnten Niederfallen auf das Angesicht.

Ferner könnte man sagen: „Sollte Hesekiel seinen Zuhörern berichtet und auch in sein Buch geschrieben haben, dass ihm der Auftrag zu weissagen ertheilt worden sei (11, 4) und er auch diesen Auftrag erfüllt habe (11, 13), ohne dass jemand einen Laut von seinem Weissagen gehört hätte?“ Allein der Prophet ist nur zu dem Zwecke von Gott in einer Vision zum Weissagen veranlasst und mit dem Inhalte einer Weissagung bekannt gemacht worden, dass er seiner Exulantengemeinde von dem falschen Treiben der Bewohner Jerusalems Nachricht gebe und ihr ankündige, welches Urtheil Gott über dieses Treiben fälle. Die Exulanten sollten dadurch vor sanguinischen Hoffnungen auf Heimkehr geschützt und über die Gerechtigkeit der fortdauernden Bestrafung Jerusalems belehrt werden.

Der wichtigste Punct scheint dieser zu sein: Und da ich so weissagte, starb Pelatjahu (11, 13). — Da bedarf es zunächst fast keiner Erwähnung, dass Hesekiel den Tod des Pelatjahu nicht vor der Vision gewusst hat, sondern dass er dieses Ereignis während der Vision thatsächlich erfahren hat.[1]) Ferner ist es dem Pro-

1) Smend, Commentar zu Ezechiel (1880), S. 48 sagt: „In die Darstellung geschickt verwoben ist ein Ereigniss, das besonders geeignet war, die Meinung Ez.'s zu illustriren. Ein Mitglied des Raths in Jerusalem verstarb im Ostthore des Tempels vom Schlage getroffen. So wenigstens stellt Ez. c. 11 die Sache dar. Es mag sein, dass gerade die Nachricht hiervon der Anlass war, dass bei Ez. die hier ausgeführten Gedanken rege wurden. Denn überhaupt muss die Schilderung der Zustände Jerusalems

pheten ausser Zweifel, dass mit seiner Vision der factische Tod des genannten Volksfürsten in Zusammenhang stand. Es fragt sich nur, was für einen Zusammenhang der Prophet zwischen seinem Weissagen und dem Sterben jenes Mannes angenommen wissen will. Im Hebräischen steht: Und es geschah in dem Zeitraume meines Weissagens, כְּהִנָּבְאִי [1]), da starb Pelatjahu. Da ist nicht ausdrücklich gesagt, ob nach des Propheten Meinung blos während und nach, oder auch in Folge des Weissagens der Tod des Pelatjahu eingetreten ist. Aber eben weil nichts genaueres gesagt ist, so müssen wir die erstere Auffassung vorziehen, wonach Hesekiel blos einen zeitlichen (nicht einen causalen) Zusammenhang zwischen seinem Weissagen und dem Sterben des Pelatjahu hat aussagen wollen. — Wenn dies richtig ist, so hat Hesekiel zwar das Sterben des Pelatjahu thatsächlich gesehen; aber nicht laut und zwar in Jerusalem geweissagt.

Endlich auch dadurch, dass Hesekiel angewiesen wurde, nach einer bestimmten Richtung zu blicken, um etwas zu sehen (8, 5), wird die Eigentlichkeit des prophetischen Sehens bezeugt. [2]) Wollte man diese localen Bewegungen ihrer Beweiskraft berauben, so müsste man wieder in die schon zurückgewiesene Annahme verfallen, dass der Prophet selbst sich in ihm bereits bekannte Dinge versetzt und selbst seine Gedanken von einem Puncte zum andern dirigirt habe, um nach und nach die Gesammtheit des ihn beschäftigenden und deshalb gleichsam zu betrachtenden Objectes zu untersuchen.

---

auf Nachrichten beruhen, die nach Tel Abib gekommen waren". — Diese Meinung kann nicht befriedigen. Denn es wird angenommen, dass Hesekiel privatim geheime Nachrichten hatte. Ferner soll er, anstatt seinen Mitbürgern zu erzählen, dass er neue Nachrichten von der Heimat erhalten habe, erzählt haben, Jahweh habe ihm neues über Jerusalem in einer Vision mitgetheilt. — Und worauf stützt Smend die Meinung, dass Hesekiel seine Gemeinde über die Herkunft seiner Kenntnisse getäuscht habe? Er sagt: „Redensarten wie die 9, 9; 11, 3. 15 angeführten wurden damals sicher in Jerusalem geführt". — Nun, ist denn die philosophische Meinung, dass Gott nicht dem Propheten thatsächlich das Erwähnte mitgetheilt haben könne, so fest begründet, dass ihretwegen dem Propheten eine Lüge über die Quelle seiner Kenntnis heimatlicher Vorgänge zugeschrieben werden dürfte?

1) בְּ bedeutet instar und dies wieder je nach dem besondern Context entweder „in der Quantität (Ausdehnung, dem Maasse)" oder „in der Qualität".

2) Man wird an Jer. 18 erinnert, wo der Prophet den Auftrag von Gott empfing, in das Haus des Töpfers hinabzugehen, und wirklich hinging und mit seinen körperlichen Augen der Thätigkeit dieses Handwerkers zusah.

Noch sind die von Hesekiel berichteten Veränderungen seines Aufenthaltsortes hinsichtlich ihrer Körperlichkeit zu betrachten. — Solche zum Zwecke der Visionen vollbrachte Ortsveränderungen sind nun zunächst erwähnt Hes. 3, 14 f. (zurück vom Flusse Kebar zur Exulantengemeinde); 3, 22 f.; 37, 1 (beide Male in ein Thal). In diesen Fällen fand die Bewegung unfraglich mit dem Körper statt. Denn da ging die Bewegung nach einem Platze, welcher in der Nähe von Hesekiels gewöhnlichem Aufenthaltsorte lag, und es steht nichts über eine ausserordentliche Art der Fortbewegung dabei. — Anders steht die Sache 8, 3; 11, 24; 40, 2, wo es sich um eine Wanderung aus Chaldäa nach Jerusalem handelt.

Man könnte nun sagen: Davon, auch in diesen Fällen eine körperliche Bewegung des Propheten anzunehmen, kann uns nicht die Wunderbarkeit der Sache abhalten. Denn derjenige, welcher wirklich vom Vorhandensein einer transcendenten Welt überzeugt ist und welcher der wissenschaftlichen Ansicht ist, dass Gottes Schöpfergeist am Anfang, als der Erste auf dem Plane, die Massen der Materie in Schwingungen versetzt hat, dass sie sich seitdem um ihre Axen und um die Sonnen als Centra drehen, wird jene Annahme nicht für unmöglich erklären. — Man könnte fortfahren: Auch dies ist kein Hindernis dafür, eine körperliche Bewegung auch in den genannten drei Fällen anzunehmen, dass nicht berichtet ist, der Körper des Hesekiel sei während der Vision, an deren Anfang israelitische Aelteste vor ihm sassen (8, 1), letzteren aus den Augen verschwunden. Denn es ist auch nicht berichtet, dass die Aeltesten den Körper des Propheten während der Vision gesehen haben. Ja, es steht nicht einmal da, dass die Aeltesten im Hause des Hesekiel sitzen blieben, als ihn Gott nach Jerusalem entführt hatte; im Gegentheil ist wahrscheinlich, dass die Aeltesten nach der Entrückung des Propheten sich aus dem Wohnhaus desselben wegbegaben, weil es am Schlusse dieser Erzählung nicht heisst: „Und ich erzählte den Aeltesten alle Worte etc.“; sondern: Ich erzählte der Exulantenschaft. — Man könnte hinzufügen: Gegen die Annahme einer körperlichen Anwesenheit des Propheten in Jerusalem während der Vision kann auch nicht das angeführt werden, dass Hesekiel an Orte [1]) gegangen wäre, wohin

1) An den Eingang zum Tempelhaus selbst, zwischen der Vorhalle und dem Altar [des Brandopfers] 8, 16.

wahrscheinlich auch schon vor dem Exil nicht jeder Israelit durfte.[1]) Denn Hesekiel war der Sohn Busi's des Priesters, also selbst Aaronid (1, 3). — Man könnte fortfahren: Auch lässt sich nicht gegen die fragliche Auffassung anführen, dass das zweite Sehen Jerusalems 14 Jahre nach der Vernichtung der heiligen Stadt geschah (40, 1; vgl. 33, 21), bei welcher auch der salomonische Tempel verbrannt wurde 2 Kön. 25, 9, während doch von Hesekiel berichtet wird, es sei eine Mauer ausserhalb des Tempelhauses rund herum gewesen (40, 5), ferner im äusseren Vorhofe Seitengemächer (v. 17), es sei ihm die Vorhalle des Tempelhauses (v. 48 f.) und endlich das Tempelhaus selbst gezeigt worden (41, 1) etc. Denn nicht den alten niedergebrannten Tempel, welchen Hesekiel selbst vor seiner Wegführung gesehen hatte, sondern den Tempel der Zukunft liess der Begleiter, dessen Aussehen wie Erz war (40, 3), den Propheten sehen. — Dieser Vertheidiger der Körperlichkeit der drei fraglichen Wanderungen könnte endlich sagen: Nicht einmal dies spricht gegen die körperliche Anwesenheit des Propheten in Jerusalem im 6. Jahre seiner Wegführung (8, 1; also 594), dass sonst kein Bericht darüber vorhanden ist, Hesekiel sei als Weissagender im Tempelraum aufgetreten. Denn Jeremia und die Geschichtsbücher werden manche Episode aus der letzten Zeit, welche der Eroberung Jerusalems vorherging, übergangen haben.

Indes Hesekiel hat selbst, im Unterschied von den drei Ortsveränderungen 3, 14 f. 22 f.; 3 7, 1, bei den drei Wanderungen, deren körperliche Art wir jetzt untersuchen (8, 3; 11, 24; 40, 2) eine Bemerkung gemacht, welche sie deutlich von jenen ersten drei unterscheidet. Er hat bei den zuletzt angegebenen drei Stellen zu dem „Bringen" gefügt „in Gesichten Gottes", oder (11, 24) „im Gesichte". Und damit man nicht denke, dieser Zusatz sei dasselbe, wie „im Geiste", so vergleiche man nur 37, 1, wo der zuletzt angeführte Ausdruck „im Geiste" steht, mit 11, 24, wo

1) Aus den Stellen, welche Smend zu 8, 16 anführt, lässt sich eine andere Anschauung der vorexilischen Zeit nicht erweisen. Denn 1 Kön. 8, 22. 64; 9, 25; 2 Kön. 19, 14 handelt es sich um den König; 2 Kön. 23, 2 f. zunächst um ebendenselben, und es ist nicht einmal bestimmt gesagt, wieweit sich König und Volk dem Tempel näherten; 2 Kön. 11, 4—15 handelt von einer Zeit, die eine Ausnahme bildete, Hes. 44, 6 f. von Personen, die mit Unrecht (nach Gottes Urtheil durch den Propheten) dem Clerus beigemengt worden waren.

sowohl „im Gesichte“ als auch noch „im Geiste Gottes“ geschrieben ist. — Was soll der Zusatz „in Gesichten Gottes“ oder „im Gesichte“, welcher zu „bringen“ gefügt ist, besagen? — Man kann meinen: Er soll ausdrücken, dass Hesekiel auf dem Wege hin nach Jerusalem und zurück von Erscheinungen Gottes sowie himmlischer Wesen umgeben und begleitet war, und man kann hinzufügen, dies stehe deutlich 11, 24, weil es dort heisse: Nachdem mich ein Geisteshauch nach Chaldäa gebracht hatte, da stieg von über mir in die Höhe das Gesicht, welches ich gesehen hatte. Man kann also meinen: בְּ (in) sei = innerhalb, umgeben von, es heisse hier nicht „durch oder vermittelst“, und der fragliche Zusatz bedeute auch durchaus nicht „im visionären Zustand“, wie diese Deutung auch schon durch den Numerus pluralis verboten sei, welcher in zwei von den genannten drei Stellen (8, 3; 40, 2) gebraucht ist. Man kann schliessen, der Zusatz sage an sich nichts über die unkörperliche Art der genannten drei Wanderungen Hesekiels aus, und daher könne dieser Zusatz auch nicht durch sein Auftreten, nämlich gerade an drei Stellen, wo die unkörperliche Bewegungsart in Frage kommt, dieselbe beweisen. — Aber gerade diese letzte Behauptung geht über die Grenze der exegetischen Möglichkeit hinaus. Denn der Prophet muss einen Grund gehabt haben, gerade bei den drei Stellen, wo die Bewegungsart jemandem zweifelhaft sein konnte, den genannten Zusatz zu machen. Dieser Grund war dieser, dass er die Meinung verhüten wollte, er sei mit dem Körper gewandert. Er wollte also gerade die Auffassung begründen, dass er nur, in Erscheinungen göttlicher Dinge sich befindend, die Wanderung vollzogen habe.

Dafür ist auch noch folgender Umstand geltend zu machen. Bei der letzten Wanderung nach Jerusalem, welche mit 40, 1 beginnt, wird eine Rückkehr des Propheten nach Chaldäa nicht gemeldet. Denn man kann freilich sagen: Wenn der Prophet bei dieser zweiten Entrückung nach Jerusalem (40, 1) ebenso ausdrücklich, wie bei der ersten (8, 1), die Bewegung hinwärts angiebt, so kann er dem Leser überlassen, dass er sich die Rückkehr von der zweiten Entrückung analog der Rückkehr von der ersten Entrückung denke, wo der Prophet sie ausdrücklich beschreibt (11, 24). Indes bleibt der Umstand, dass der Prophet bei der Erzählung einer solchen Entrückung auch die Rückbewegung unerwähnt lassen konnte, ein Moment, welches uns darauf

aufmerksam macht, dass wir in den fraglichen Entrückungen keine körperlichen Ortsveränderungen zu erblicken haben.

Jedenfalls lässt auch ein Umstand, welcher in 8, 3 [1]) enthalten ist, nicht zu, dass wir eine Ortsveränderung des sogenannten Geistleibes, eines inneren Leibes annehmen. Denn der Haarschopf, an welchem der Prophet sich durch eine aus der transcendenten Welt niedergestreckte Hand erfasst fühlte, ist ein Theil des äusseren Leibes. [2])

Vielmehr ist die fragliche Ortsveränderung des Hesekiel blos ein Gedanke seiner Seele gewesen, welcher durch von Gott gewährte Vision angeregt wurde. Also, wie bei einem Schlafenden oftmals durch Traumbilder, oder bei einem Wachenden durch lebhaftes Denken an entfernte Dinge die Empfindung der Seele bedingt wird, dass sie an einen fremden Ort versetzt sei, so wurde bei dem wachenden Hesekiel durch die dargebotenen Objecte, welche einer fernen Gegend (Jerusalem) angehörten, vielmehr sie nachbildeten, die Empfindung bedingt, dass er in jene entlegene Oertlichkeit entrückt sei.

Wenn demnach auch nicht eine körperliche Ortsveränderung, so sind doch einzelne Momente, die zu dem Verlaufe der Visionen gehörten, [3]) ein unabhängiger und zwingender Beweis dafür, dass das „Sehen" ein eigentliches, mit dem körperlichen Auge vollzogenes war.

Noch fragt sich aber, ob das Auge in seiner natürlichen Beschaffenheit zu solchem Sehen fähig war. Dies muss wegen einiger Angaben verneint werden, und zwar auch, wenn man die jetzt aus-

---

1) „Und er (Jahweh) sandte ein Abbild von einer Hand und erfasste mich bei dem Haarschopfe meines Kopfes, und Geist erhob mich in den Zwischenraum zwischen der Erde und dem Himmel und brachte mich nach Jerusalem".

2) Von einer solchen „Innerleiblichkeit" handelt Delitzsch, Bibl. Psychologie S. 270 f., erklärt es aber richtig für ein Räthsel, ob die Seele (mit ihrem Nervenleibe) sich schon vor dem Tode wirklich vom Leibe trennt S. 357. — Nicht Hesekiel, bei dem es sich entweder um Ortsveränderung des äusseren Körpers, oder um gar keine körperliche Ortsveränderung handelt, sondern der Apostel Paulus räth zu solcher Vorsicht, weil er nach seiner zweimaligen Versicherung nicht gewusst hat, ob er bei seiner Entrückung in den dritten Himmel in dem Leibe, oder ausser dem Leibe gewesen ist, sondern nur Gotte ein Wissen darüber zuschreibt 2 Cor. 12, 1—4.

3) Die factische Wahrnehmung von nicht vorher und aus keiner andern Quelle stammenden Dingen sowie Ereignissen (Tod des Pelatjahu etc.).

führlich widerlegte Ansicht annähme, dass Hesekiel nach Jerusalem entrückt worden sei. Denn es wäre zwar möglich gewesen, dass von den in den Tempelvorhöfen mit anwesenden Personen dasjenige Phänomen mit beobachtet worden wäre, welches zuerst hier in Frage kommt. Nämlich Hesekiel sah im Jahre 594 und zwar am Tage die Herrlichkeit Jahwehs (die den Herrn umhüllende Lichtwolke) vom Cherub, also vom Thronwagen Gottes, sich nach der Schwelle des Tempels hin bewegen 9, 3; 10, 4. Aber es wäre nicht möglich gewesen, dass das Kreuzeszeichen, mit welchem der mit dem Schreibgeräth ausgestattete Mann die über die Tempelgreuel seufzenden Männer Jerusalems versah 9, 11, auf deren Stirnen gewöhnlichen Augen wahrnehmbar gewesen sei. Ebensowenig könnte das Abbild des zukünftigen Tempels, welches der wie Erz aussehende Mann dem Propheten zeigte 40, 3 ff., nicht für gewöhnliche Augen sichtbar gewesen sein. — Daraus ergiebt sich, dass der Prophet zwar mit den Augen des Körpers beobachtete, dass dieselben aber zur Wahrnehmung der ihm aus der jenseitigen Welt gezeigten Bilder ausgerüstet, aufgeschlossen waren.

Um sodann auf den zweiten der von Köhler (vgl. oben S. 26) vertretenen Sätze zu kommen, so lag den Propheten nichts ferner, als die Meinung, dass das Material ihrer Visionen ihnen bereits angehörende Vorstellungen gewesen seien, und dass dieselben sich nur durch unmittelbare Einwirkung Gottes zu solchen Bildern gestaltet hätten, welche geeignet gewesen wären, den Propheten dasjenige mitzutheilen, was der Geist Gottes ihnen eben mittheilen wollte.

Prüfen wir zuerst, ob diese Behauptung an sich einen Sinn giebt! Freilich kann man sich denken, was Vorstellungen abgesehen von ihrer Gestaltung zu Bildern sind. Jene wären z. B. bei der ersten Vision Hesekiels (1, 4): Sturmwind, Wolke, Glanz; Löwe, Stier, Mensch, Adler; Flügel, Fuss, Kalb etc. Niemand wird leugnen, dass diese Vorstellungen in der Seele des Propheten auch vor der Theophanie vorhanden waren; aber was sind jene Materialien ohne ihre Zusammensetzung zu der grossartigen Theophanie, welche der Prophet schaute? Ist nicht eben diese Zusammensetzung dasjenige, was nach seiner Herkunft zu erklären ist? Also was nützt es, zur Erklärung der Visionen darauf zu rekurriren, dass die Materialien derselben schon vor dem Sehen in der Seele der Propheten vorhanden gewesen sind?

Es ist dies Verfahren aber nicht nur unnütz, sondern unerlaubt. Denn die Propheten meinten gar nicht, dass ihre Visionen gestaltet worden seien, indem Stoffe aus ihrer Seele hervorgeholt wurden, sondern dass die Objecte ihrer Wahrnehmungen nach Stoff und Form ihnen von aussen her entgegengetreten seien. Sie wollen ihren Hörern und Lesern etwas mittheilen, was ganz eine wirkliche Wahrnehmung war, und nicht etwas, was halb aus ihrer eigenen Seele gestammt hätte.

Und dass die Propheten sich in dieser ihrer Meinung nicht getäuscht haben, lässt sich mit zwingender Beweiskraft dadurch zeigen, dass auch schon an sich die Materialien der Visionen nicht vor den Visionen in der Seele der Propheten vorhanden gewesen sein können. Dies ist der Fall bei allen geschichtlichen Vorstellungen. Denn Hesekiel kann nicht vorher gewusst, etwa durch briefliche Mittheilungen aus Jerusalem erfahren gehabt und dann in Cap. 8 erzählt haben, dass er diese Kunde in einer Vision von Gott dargeboten bekommen habe. Er kann z. B. nicht gewusst haben, dass am nördlichen Thore des Tempels Frauen von Jerusalem sich hinsetzten, den Tamuz (Adonis) beweinend (8, 14), insbesondere auch, dass die Frauen es noch zur Zeit seiner Vision thaten, und dann sich eingebildet und seinen Zeitgenossen vorgetragen haben, dass er dies in einem Gesichte kennen gelernt habe. Ebenso steht es mit allem anderen geschichtlichen Material, welches in den Visionen vorkommt. — Ebensowenig kann vor der Vision der Inhalt von Hes. 40—48 in der Seele Hesekiels vorhanden gewesen sein. Das zu behaupten, wird nun einmal durch die moralische Würde des Propheten einfach verboten, abgesehen von allem, was oben S. 29 über den Gegensatz nachgewiesen worden ist, in welchen gerade auch Hesekiel seine offenbarungempfangenden Gesichtswahrnehmungen zu den Schauungen anderer Leute stellte.

Wollte man sich aber endlich, um die fragliche Trennung von Material und Form der Visionen als richtig zu erweisen, darauf berufen, dass doch dem Sacharja (Cap. 3) in einer Vision der Hohepriester Josua, also eine dem Propheten gleichzeitige und sehr wohl bekannte Person, entgegentrete, und dass auch in Cap. 4 die dem Propheten bekannte Vorstellung von dem siebenarmigen Leuchter zu Grunde liege: so ist zu entgegnen, dass jene Person und dieses Vorbild gar nicht der Inhalt der betreffenden Vision gewesen ist, sondern dass dieser Inhalt in demjenigen besteht,

was Gott an der Person und an dem Vorbild sehen liess. — Also wird die Eigentlichkeit des Sehens auch solcher Visionsbilder, in welchen den Propheten vorher bekannt seiende Materialien auftreten, durch eben dieses Auftreten nicht in Frage gestellt. Denn Gott kann doch, um seinen Offenbarungsträgern einen Gedanken oder Plan zu veranschaulichen, ebensogut, wie er den Prophetenaugen vorher ihnen unbekannte Materialien entgegentreten liess, so denselben auch Abbilder von Materialien haben entgegentreten lassen, welche denselben vorher schon bekannt waren.

Es muss also das Bewusstsein der Propheten als ein richtiges festgehalten werden, dass ihre offenbarungempfangenden Gesichtswahrnehmungen nicht zustande gekommen sind, indem Vorstellungen und Begriffe aus deren eigener Seele heraustraten und deren eigene Ideen vor ihnen objectivirten, sondern indem Gott seine unsichtbare Welt aufgeschlossen und aus dieser, wie das den göttlichen, neuen, vorher unbekannten Gedanken darstellende Bild, so auch die dasselbe constituirenden Materialien (Gegenstände, Dinge und Ereignisse) entgegentreten liess.

## § 17. Die Bewusstheit des offenbarungempfangenden Sehens der Propheten.

Das Sehen von realen Bildern, welche Gott ihnen darbot, haben die Propheten nicht im Zustand der Ekstase vollzogen.

Ueber die Statik des prophetischen Seelenlebens (um von dieser im Unterschiede von der Dynamik zu sprechen) haben wir nun schon dreimal gehandelt. — Zuerst (Band I. S. 81 f.) ist für unerwiesen erklärt worden, dass der Anfang des prophetischen Auftretens, die Berufung, in einer Geistesverfassung geschehen sei, welche der Art (genere) nach von derjenigen verschieden gewesen wäre, in welche der Mensch durch den Anstoss eines physischen Sturmes, durch einen menschlichen Anruf, durch ein auffallendes Phänomen aus dem Naturleben versetzt wird. Ja, dem Grade nach mag die Bewegung des Seelenlebens bei der Berufung eines Propheten sich unterschieden haben von derjenigen Bewegung, welche die Wirkung natürlicher Einflüsse sein kann. Aber erstens lesen wir bei der gewöhnlichen, durchs göttliche Wort geschehenen Berufung nichts von einer Seelenbewegung, geschweige denn von einem überaus hohen Grade einer solchen;

zweitens brachte die Bewegung, sie mag so gross gewesen sein, wie sie will, keine zerstörenden Wirkungen in dem Organismus des Seelenlebens hervor, fügte sich vielmehr in die Reihen der Vorstellungen ein, sodass eine Erinnerung an die Berufung ermöglicht wurde; ja sie raubte nicht einmal für die Dauer des Vorganges das Selbstbewusstsein, da Jeremia auch unter dem Eindruck des göttlichen Anrufes weiss, dass er nicht zu reden verstehe, weil er noch ein Knabe sei (1, 6). — Es haben die Propheten auch nicht durch die Art oder den Grad des Eindruckes, welchen die Berufung auf das Gleichgewicht ihres Seelenlebens hervorbrachte, den überirdischen Ursprung derselben erkannt, sondern durch die übernatürliche Beschaffenheit der die Berufung bewirkenden Ursachen, indem sie wahrnahmen, dass die auf sie eindringende Strömung nicht auch die sie umgebenden Personen und Gegenstände treffe und bewege, also kein natürlicher Windeshauch war; indem sie merkten, dass das von ihnen gehörte Wort nicht auch dem Ohr anderer Leute und Wesen erschalle, und dass die ihnen dargebotenen Bilder weder aus ihrer innern oder äusseren Welt stammten noch auch von ihrer Umgebung gesehen wurden.

Sodann zum zweiten Male ist von der Statik des prophetischen Seelenlebens Band I. S. 114 f. geredet und untersucht worden, ob der die Propheten seit ihrer Berufung umströmende Gotteshauch sie in den Zustand der Raserei, der Manie, versetzt habe. Aber es konnte aus dem ruhigen Character des prophetischen Redens und Handelns nachgewiesen werden, dass das Genannte keineswegs der Fall war. — Auch musste Band I. S. 160—162 behauptet werden, dass auch in Bezug auf Propheten, welche uns keine Schriften hinterlassen haben, exaltirtes Benehmen nur bei secundären Propheten, und auch bei ihnen nur in ganz seltenen (und zum theil wohl motivirten) Fällen erwähnt wird.

Jetzt nun endlich an dieser Stelle haben wir ganz besondere Veranlassung, über die Statik des prophetischen Seelenlebens zu handeln, weil wenigstens Hesekiel [1]) beim Eingang zu seinen

1) Jesaja sagt 8, 11: „So hat Jahweh zu mir gesprochen mit Starksein der Hand“ (vgl. Bd. I. S. 121). Dass Jesaja in jenem Moment eine aussergewöhnlich starke Einwirkung des göttlichen Geistes gespürt habe, kann als sicher angenommen werden, weil er diese Bemerkung an jener Stelle ausnahmsweise macht. Trotzdem ist es aber unrichtig, mit Gesenius im Thesaurus die Formel durch ἐν ἐκστάσει zu übersetzen. — Man leitet jetzt

Visionsberichten allemal bemerkt, was er bei den häufigeren Wortoffenbarungen Gottes gewöhnlich nicht thut (Band I. S. 123 f.), dass die Hand Jahwehs an ihm sich wirksam gezeigt habe (1, 3; 3, 22; 8, 1; 37, 1; 40, 1). Also wenigstens Hesekiel erwähnt, dass bei seinen Visionen allemal diejenige ausserordentliche Steigerung des den Propheten constant beeinflussenden Geistesstromes eingetreten sei, welche an der aus dem ersten Band citirten Stelle besprochen ist.

Da Hesekiel unmittelbar nach der Bemerkung, dass die Hand Gottes ihn beeinflusst habe, die Wahrnehmung der dargebotenen Bilder beginnen lässt (1, 3. 4), so ist es erstens ausser Zweifel, dass diese göttliche Einwirkung den Propheten zum Sehen des gezeigten Bildes anregte und auf den Seelenzustand des Propheten sich bezog. Es war nicht etwa diejenige Kraft, welche nach des Propheten Gedanken eine körperliche Entrückung desselben bewirkte. Denn diese wird gemäss dem natürlichen Verlaufe der menschlichen Gedanken, wonach zu einer angenommenen Wirkung auch eine Ursache hinzugenommen wird, noch ausdrücklich daneben erwähnt, wo wegen der Entfernung des Aufenthaltsortes der in der Vision nachgebildeten Dinge vom Wohnplatze des Propheten eine Entrückung angenommen wurde (oben S. 45), 8, 3 (40, 1 f. ist nur ein abgekürzter Ausdruck). — Und da Hesekiel eben nur bei den Visionen von einer solchen Einwirkung Gottes spricht, so ist zweitens ausser Zweifel, dass dieselbe eine aussergewöhnliche gewesen ist, deren er sich beim Hören der Gottesstimme nicht bewusst geworden ist. [1] — Wenn nun auch nicht anzunehmen ist, dass die übrigen Propheten in den Zeiten ihrer Visionen eine solche Vermehrung des göttlichen Geistesstromes gespürt haben, die sie nicht erwähnt haben [2]: so bleibt doch eben bei Hesekiel die Angabe, dass vor dem Eintreten der

richtig das Wort חֻזְקָה vom Qal, nicht vom Hiqtil ab (vgl. mein Historisch-kritisches Lehrgebäude der Hbr. Spr. I. S. 245); aber auch wenn die letztere Ableitung richtig wäre, dürfte man nicht mit Köster S. 249 deuten „indem er mich erfasste, mich ermuthigend". — Cap. 6 nichts dergleichen erwähnt.

1) Es wird die Hand Jahwehs ausserhalb des Bereiches von Visionen nur 33, 22 als diejenige göttliche Einwirkung erwähnt, welche dem Propheten am Abend vor der Ankunft der Nachricht von der Zerstörung Jerusalems die göttliche Mahnung ertheilte, dass er nun wieder Offenbarungen Gottes zu verkündigen haben werde. — 1, 7 f. nichts von „Geist, Hand G." etc.

2) Nur Sacharja bemerkt, der ihn anredende Engel habe ihn zu einem neuen Gesichte aufgeweckt 4, 1.

Vision eine besondere Geisteswirkung sich des Propheten bemächtigt habe, ein Anlass, dass hier, bei der Besprechung der Visionen, insbesondere über die Statik des prophetischen Seelenlebens, wie sie während der Visionen vorhanden war, gehandelt werde.

In Bezug darauf können wir ein Dreifaches ablehnen:

Erstens während der Visionen ist nicht eine solche Erschütterung des intellectualen Theiles vom Seeleninhalt eingetreten, dass der Zusammenhang der einzelnen Elemente aufgelöst, die causale, temporale und locale Eingliederung der Vorstellungen zerstört worden wäre. Denn der intellectuale Inhalt der Seele des Propheten reagirt, wie wir sehen, ganz nach den Gesetzen der logischen Causalität auf die empfangenen Eindrücke; vgl. dass Jesaja beim Sehen des erhabenen Gottes und beim Anhören des Dreimalheilig an seine Sünde und die ihm dafür in solcher Nähe drohende Strafe erinnert wird! Ferner bemerken die Propheten die Zeit der himmlischen Erfahrungen und bestimmen die Gegend, aus welcher die Gesichts- und Gehörserscheinungen stammen, und wohin dieselben verschwinden. — Auch lassen die Visionseindrücke, ganz wie gewöhnliche Wahrnehmungen, Residuen von Empfindungen d. h. Vorstellungen zurück, und es verknüpfen sich die neuen Eindrücke mit dem Vorrathe von alten Vorstellungen, sodass jene gleich diesen den Inhalt des Gedächtnisses der Propheten bilden. Und wenn uns auch nicht ausdrücklich erzählt wird, dass die Erinnerung an erfahrene Visionen auch als sogenannte freisteigende Erinnerung in die Seele des Propheten zurückkehrte [1]), und wenn auch nicht erwähnt wird, dass die Reproduction der gewöhnlichen Vorstellungen eine solche der Visionserfahrungen veranlasste:[2]) so wird doch ausdrücklich gesagt, dass die Wiederholung derselben Vision den Gedanken an das erstmalige Sehen derselben wachrief Hes. 3, 23; 8, 4; 10, 15. 20. 22; 43, 3.

Zweitens während der Vision trat eine Lähmung der Seelenthätigkeit nicht durch den Ueberschwang der Gefühle ein. Denn Jesaja ruft zwar ein „Wehe!“ über sich aus (6, 5), dem

1) Wir haben aber nicht den allergeringsten Grund, daran zu zweifeln.

2) Dass z. B. die Erinnerung an das Todesjahr Usia's allemal auch die Erinnerung an die Berufungsvision bei Jesaja, und dass der Gedanke an den Fluss Kebar auch die Erinnerung an die dort zuerst gesehene Theophanie bei Hesekiel anregte.

Jeremia entringt sich ein „Ach!“ über seine jugendliche Berufung (1, 6), Hesekiel fällt zwar vor Staunen über die Lichterscheinung der Doxa Jahwehs (1, 28; 3, 23; 44, 4) sowie vor Schmerz über die beginnende Vernichtung Israels (9, 8), über den Tod des Pelatjahu (11, 13) nieder auf die Erde, und er war nach der Theophanie (Cap. 1—3) „bitter in der Gluth (Aufregung) seines Geistes“ (3, 14) und sieben Tage lang entsetzt (3, 15); — aber diese Einflüsse der Visionen auf Gefühl und Affect gehen nicht über das Maass dessen hinaus, was auch durch natürliche Erfahrungen im Menschen bewirkt werden kann, und (was die Hauptsache ist) durch jene Gefühle, welche Hesekiel auf die Knie niederzwangen, ist nicht seine Fähigkeit, dem weiteren Verlaufe der göttlichen Offenbarung zu folgen, beeinträchtigt worden.

Drittens während der Vision wurde die Seelenthätigkeit nicht durch die Uebermacht der Willensregungen gelähmt. Denn wir hören zwar von dem Wunsche Jesaja's, dass er als Beauftragter Jahwehs gesendet werden möge, bei Jeremia von einem Widerstreben gegen den göttlichen Berufungswillen, aber nichts von einem leidenschaftlichen Trieb.

Also eine Zerstörung der Denkmittel (der Vorstellungen) und der dem Menschen angeborenen Denkgesetze ist bei den Propheten auch in den Zeiten der Vision weder direct durch den sich darbietenden Sinneseindruck noch indirect durch eine Entflammung des Gefühls oder eine Entfesselung des Begehrens bewirkt worden.

Nur folgendes ist natürlicherweise geschehen, als (wie Hesekiel berichtet, der vermehrte Geistesstrom auf den Propheten eindrang, vielmehr als, weil dies nicht allemal geschehen ist,) das von Gott gezeigte Bild dem geöffneten Auge des Propheten entgegentrat: Indem der äussere Sinn, das Auge (und das Ohr), im vollsten Maasse beschäftigt wurde, wurden die eben im Gange befindlichen Seelenoperationen (das Nachdenken, Fühlen und Wollen) unterbrochen. Durch Masse und Wucht der eindringenden neuen Eindrücke wurden die über der Schwelle des Bewusstseins befindlichen Vorstellungen unter dieselbe hinab gestossen. Im ersten Moment mag wohl auch (denn nicht einmal dies kann behauptet werden) der Gedanke an das eigene „ich“ verschwunden sein. Das alles geschieht ja auch bei starken Eindrücken des natürlichen Lebens. Jene unterbrochenen Denkoperationen wurden nach dem Ende der Vision wieder aufgenommen, oder wenigstens im

Gedächtnis behalten, und selbst, wenn dies auch einige Male nicht der Fall gewesen wäre; so würde daraus gar nicht der unnatürliche, gewaltthätige Charakter des Visionseindruckes folgen, weil wir sehr oft vergessen, welche Denkoperation wir beim Hören eines aussergewöhnlichen Schalles, beim Beobachten einer ausbrechenden Feuersbrunst gerade in unserer Seele vornahmen. — Ferner die unter die Schwelle des Bewusstseins gestossenen Vorstellungen tauchten wieder auf, und wiederum selbst wenn einige verdrängte Vorstellungen nicht ins Gedächtnis zurückgekehrt wären, so würde auch dieses nicht den abnormen Einfluss der Visionen auf den psychologischen Apparat der Propheten beweisen, weil auch bei uns Vorstellungen oftmals verdunkelt werden, sodass wir uns mit der grössten Anstrengung nicht mehr darauf besinnen können. — Endlich der Gedanke an das eigene „ich" kehrte, wenn er überhaupt einmal bei einem Propheten während einer Vision einen Moment lang (wie es allerdings nur ganz naturgemäss gewesen wäre) zurücktrat, sofort zurück; denn Jesaja dachte gleich nach dem empfangenen Eindruck an sich und verglich mit diesem Eindruck seine eigene Beschaffenheit und fällte das Urtheil, dass er solcher Umgebung nicht würdig sei.

Demnach haben wir dieses Dreifache gewonnen: Auch während der Visionen haben die Propheten auf die dargebotenen Eindrücke mit ihrer Beurtheilung reagirt, haben sie ihre Denkmittel und Denkgesetze behalten, haben sie ihr Selbstbewusstsein besessen. — Es darf daher nicht von einer Sinnlosigkeit, Bewusstlosigkeit, Seelenlosigkeit, Erstarrtheit der von einer Vision beschäftigten Propheten gesprochen werden, sondern nur von folgendem Dreifachen, was ganz natürlich ist: Von einer Verschliessung der Sinne für andere Eindrücke als sie eben durch die Vision dargeboten wurden, von Unterbrechung der eben sich abwickelnden Denkthätigkeiten und von einer Verdunkelung der eben noch hellen Vorstellungsmassen (ausgenommen die Ich-Vorstellung). — Das ist die „deiectio mentis a statu suo", das ist die mentis alienatio, wie Grimm in der Clavis Novi Testamenti das Wort ἔκστασις übersetzt.

Hengstenberg, welcher in seiner Christologie des Alten Testamentes die Ekstase der Propheten ganz besonders hervorgehoben hat, hat sich doch nicht die Mühe genommen, die Grenzen und Theile dieses psychologischen Phänomens aufzusuchen. Er fügt zu dem Satze, der ihm durch die Schrift und die den Montanis-

mus bekämpfenden Kirchenväter abgerungen wurde, dass die Ekstase keine amentia sei (Christol. III, 2, S. 160), nur mit dieser Concession unverträgliche Behauptungen: „dass das verständige Bewusstsein bei den Propheten nur das secundäre, hinzutretende war; dass sie sich im Geiste, in einem von dem gewöhnlichen durchaus abgetrennten Zustande befanden" (S. 161); „dass eine innere Verwandtschaft stattfinden müsse zwischen der wahrhaft heiligen Musik und der Prophetie.[1]) Das gemeinsame Gebiet kann nur das der Unmittelbarkeit sein, des Entrücktseins über das Gebiet der blosen (!?) Reflexion[2]), womit nicht nothwendig eine totale Aufhebung des verständigen Bewusstseins gegeben ist, das sich vielmehr auch als Verklärung [!] desselben gestalten kann" (S. 162). „Es findet eine Verwandtschaft statt zwischen dem unmittelbaren Geistesleben und dem Naturleben" (S. 164). „Die Nacht, welche einen Schleier über das Sichtbare zieht, erleichtert die tiefe Concentration der Seele, welche die Vorbedingung der Eingeistung ist" (S. 165). „Im Traum und in der Vision ruhen die äusseren Sinne, und die Anschauung drängt die Reflexion in den Hintergrund zurück, wenn auch die letztere bei der Vision nicht als unbedingt ruhend zu denken ist" (S. 166). „In den Augen der Weltleute galten die Propheten als Wahnsinnige. Es musste also ein Berührungspunct des prophetischen Zustandes mit dem Wahnsinne vorhanden sein" (S. 167).[3])

Hauptsächlich aber ist Hengstenbergs Auseinandersetzung

---

1) Als ob die Musik nicht eben als Musik in Betracht käme, insofern der Mensch in der That durch die Musik unmittelbar in seinem Nerven- und Muskelapparat beeinflusst wird, ohne dass er den Eindruck in Gedanken erfasst und beurtheilt. „Wahrhaft heilige" Musik participirt, auch wenn sie dieses Attribut durch die Getragenheit ihres Rhythmus und nicht durch ihren frommen Text erlangt, an der Unmittelbarkeit der musikalischen Wirkung nicht mehr, als profane Musik.

2) Reflexion ist entweder Reflexion (d. h. Verbindung von Begriffen zu Urtheilen, von Urtheilen zu Schlüssen und Fortsetzung des Schliessens bis zur höchsten Abstraction) oder nicht Reflexion; ein Mittelding giebt es nicht.

3) S. 176 „Dass der prophetische Zustand ein ekstatischer sei, dass er zu Stande komme durch eine Ueberwältigung des *νοῦς* durch das *πνεῦμα*, behauptet Philo mit Recht; dass er aber den *νοῦς*, statt ihm eine untergeordnete und dienende Stellung anzuweisen, völlig pausiren lässt, dass er von einer *μανία* redet, darin ist er auf das heidnische Gebiet übergetreten". — Aber vielmehr befindet sich Hengstenberg im Selbstwiderspruch; denn ein „überwältigter *νοῦς*" ist gar nicht mehr thätig.

über Sach. 4, 1 [1]) (a. a. O. III, 1, S. 290) heranzuziehen; vgl. „Hier haben wir die tiefste Bezeichnung des Zustandes der Propheten bei ihren Weissagungen im Verhältnisse zu dem gewöhnlichen [nämlich Zustand des Menschen und des Propheten]. Beide verhalten sich zu einander, wie Schlaf und Wachen. Der gewöhnliche Zustand, in welchem der Mensch, den sinnlichen Eindrücken hingegeben, das Geistesauge nicht zur Anschauung des Göttlichen erheben kann, ist ein Zustand geistigen Schlafes; die Ekstase, bei welcher die Sinne und das ganze niedere Leben ruhen und nun die Bilder der göttlichen Dinge sich in der Seele wie in einem reinen und ungetrübten Spiegel darstellen, ein geistiges Wachen". — Daran ist mancherlei unrichtig. Denn während in den vorher citirten Stellen die Ekstase ein gleichsam von Musik hervorgerufener, reflexionsloser, traumähnlicher, wahnsinnartiger Zustand genannt worden ist, soll sie nach der Stelle über Sach. 4 ein geistiges Wachen sein, welches doch, wie schon dem Wortlaute nach, so insbesondere wegen des angegebenen Gegensatzes (der gewöhnliche Geisteszustand des Menschen = ein geistiger Schlaf) Gespanntheit auf Eindrücke, Kräftigkeit und Fluss der Seelenthätigkeit bedeuten muss. — Und beides lässt sich nicht etwa vereinigen, wie Hengstenberg (III, 2, S. 171) in Bezug auf Jer. 31, 26 meinte, vgl. „Der Zustand der Propheten bei ihren Weissagungen ist zugleich ein Wachen und ein Schlafen: ein Schlafen wegen der Quiescirung der niederen Sinne, ein Erwachen wegen der Energie des höheren Sinnes". — Die Propheten und also auch wir wissen überhaupt nichts von einem niederen und einem höheren Sinne in ihnen, sondern nur von Geistesbegabung, durch welche die gewöhnlichen, natürlichen Sinne in ihrer Kräftigkeit gesteigert wurden. Und wir müssen uns vor der Annahme sogenannter „höherer Sinne" hüten.

Hengstenberg zeigt sich also inconsequent in seiner Definition des Begriffes „Ekstase". Nun ist freilich diese Definition von „Ekstase" (= geistiges Wachen), welche er III, 1, S. 290 giebt und III, 2, S. 171 nur in Erinnerung bringt, fördernder zur Begründung der von ihm und Andern angenommenen positiven proph.

---

1) „Und der Engel, der mich anredete, kehrte zurück und weckte mich, wie einen Mann, welcher aus seinem Schlafe aufgeweckt wird, und sagte zu mir: Was siehest du? Und ich sagte: Ich habe hingesehen etc."; vgl. oben S. 23.

Ekstase, als die Analogien, welche er III, 2, S. 160 ff. aufführte und welche ich zuerst citirte; — aber aus Sach. 4, 1 konnte sie nicht abgeleitet werden. Denn, wie S. 22 auseinandergesetzt wurde, ist in der Sacharjastelle das „Wachsein" nur eine negative Grösse, nur das Freisein vom vorhergehenden Schlafe oder vielmehr der schlafähnlichen Ermattung, in welche der Prophet nach dem Sehen des vorhergehenden Gesichtes versunken war, also es bezeichnet nicht an sich, wie es dasteht, eine aussergewöhnliche geistige Gespanntheit auf Eindrücke und Kräftigkeit der Seelenthätigkeit. Und noch viel weniger ist dort ausgesagt, dass der gewöhnliche Seelenzustand des Propheten ein Schlaf gewesen sei, und dass der gewöhnliche Geisteszustand der Menschen überhaupt ein Schlaf genannt werden müsse. Eine solche Auslegung darf man sich höchstens, mit ausdrücklicher Angabe, bei der homiletischen Verwendung der Stelle erlauben. Denn der dort erwähnte „Schlaf" ist nicht der gewöhnliche Seelenzustand des Propheten während seines Lebens, sondern die schlafähnliche Ermüdung desselben nur in der betreffenden Nacht.

Ausser dieser Dunkelheit und Inconsequenz in der Bestimmung des Begriffes Ekstase hat sich Hengstenberg noch dies zu schulden kommen lassen, dass er die Propheten gleichmässig bei allem ihrem Weissagen im ekstatischen Zustande sein lässt. Nun ist doch wenigstens dies ganz ausdrücklich von Hesekiel gesagt, dass er nur beim Sehen der Visionen unter einem erhöhten Einflusse des göttlichen Geistes stand, beim Verschwinden der Visionen diese Steigerung des Geistes aufhörte. Denn hätte sie nach der ersten Vision fortgedauert, so hätte sie nicht bei den folgenden Visionen von neuem einzutreten gebraucht. Da ferner bei der Wahrnehmung der Wortoffenbarungen Gottes eine solche Vermehrung der Geistesströmung nicht erwähnt wird, so ist dieselbe beim „Hören" dieses Propheten gegenüber der Wortoffenbarung, also beim gewöhnlichen Verkehr dieses Propheten mit Gott, nicht vorhanden gewesen. Aehnlich ist es beim Propheten Sacharja gewesen, indem beim Empfang von Wortoffenbarungen Gottes auch kein angelus interpres erwähnt ist (7, 1 etc.). — Aber wegen Jes. 8, 11 (S. 49 f.) dürfen wir nicht voraussetzen, dass bei allen Propheten die Verhältnisse gleich waren, und also auch nicht, wie gewöhnlich geschieht, den zweifachen Grad der Geisteserfüllung so vertheilen: in dem einen befanden sich die Propheten, wann das Auge für den Einblick in die transcendente Welt geöffnet wurde, in dem

andern während der viel häufigeren Momente, wo sie mit ihrem Ohr die göttliche Stimme vernahmen.[1])

Die Ausführungen gegen Hengstenberg führen mich auf Köhler's Auslegung des Sacharja. Zu 4, 1f. (S. 136) begnügt er sich mit folgenden Worten: „Nachdem der Prophet eine Vision zu Ende geschaut hat, lässt er seine Augen unwillkürlich sinken, und der deutende Engel entschwindet ihm wieder; er sinkt damit aus dem visionären Zustand in den Zustand gewöhnlichen Menschenbewusstseins zurück". Ueber diese beiden Bezeichnungen der beiden Zustände geht Köhler auch auf S. 137f. nicht hinaus. Also wenn Sacharja von „seinem Schlaf" in jener Nacht redet, so soll er blos „den Zustand des gewöhnlichen menschlichen Bewusstseins" bezeichnen wollen? Eine solche Deutung ist durch das Wort „Schlaf" schon an sich verboten und durch das folgende „aufwecken" nicht erlaubt. Denn dieses „Aufwecken" empfängt seine nähere Bestimmung durch den Zustand, aus welchem es jemanden herausbringen soll, weil dieser vorausgehende Zustand ausdrücklich, wenn auch nur durch einen Vergleich, angegeben ist. Nicht empfängt das „Aufwecken" seine nähere Bestimmung durch den Zustand, in welchen es jemanden hineinbringen soll, weil dieser folgende Zustand nicht angegeben ist, sondern nur aus dem Gegensatz „schlafähnlicher Zustand" erschlossen werden kann.

Nun ist freilich bei Hesekiel der Zustand, in welchem der Prophet eine Vision gesehen hat, als auf eine aussergewöhnliche Geisteswirkung folgend beschrieben.[2]) Aber diese beiden göttlichen Acte „Einwirkenlassen des stärkeren Geistesstromes" und „das Aufwecken aus dem schlafähnlichen Zustande" sind durchaus nicht für identisch zu erklären. Denn 1) bezeichnet Hesekiel niemals den Zustand, aus welchem er zum Visionsempfang heraus-

1) Dieser Fehler der Hengstenberg'schen Auseinandersetzung, dass er alles Weissagen der Propheten im positiv ekstatischen Zustande geschehen liess, wofür er aus den prophetischen Schriften keinen Beweis zu erbringen vermochte (die Gründe, welche er aus den Geschichts- und Lehrbüchern vorbrachte, finden nach der von mir angewandten Methode erst in § 18 Berücksichtigung), hängt damit zusammen, dass er allen prophetischen Offenbarungsempfang ein „Sehen" nannte; vgl. darüber § 14.

2) Daran haben nicht Hengstenberg oder Köhler erinnert, sondern ich selbst wollte durch Herbeiziehung dieser Parallele untersuchen, ob ich nicht diesen beiden Gelehrten in ihrer Auffassung des visionären Zustandes der Propheten zu Hilfe kommen könnte.

gerissen wurde, als einen „Schlaf“ oder „schlafähnlichen Zustand“. 2) Sacharja meint mit dem schlafähnlichen Zustande (4, 1) nicht den gewöhnlichen Seelenzustand des Menschen; denn er sagt nicht etwa bei seiner ersten Vision (1, 8), dass er zum Empfange derselben aus einem schlafähnlichen Zustande erweckt worden sei; auch nicht 2, 1; 3, 1; 5, 1; 6, 1. Also ist der schlafähnliche Zustand (4, 1) nicht der gewöhnliche Seelenzustand des Menschen, aus welchem der Prophet zum Visionsempfang erweckt worden wäre. Schon mit diesem einen Grunde werde ich doch wohl diese Erklärung für immer vernichtet haben. 3) Bei Sacharja ist es ganz natürlich, dass er einmal zwischen zwei von den sechs Visionen in einen schlafähnlichen Zustand verfiel, weil er in der Nacht seine Visionen hatte. Auch aus diesem Grunde muss der schlafähnliche Zustand bei ihm eine Ermüdung bezeichnen, und aus diesem Grunde würde er sie auch bezeichnen, wenn er von der ersten bis letzten Vision von Sacharja erwähnt wäre. 4) kommt mir auch schon dieses an und für sich als unerträglich gezwungen vor, dass der Prophet unter dem Zustand, welchen er mit dem Schlafe vergleicht, den „Zustand des gewöhnlichen Menschenbewusstseins“ gemeint haben soll, und dass das „Aufwecken“ für sich allein mehr als eine negative Grösse, nämlich die Befreiung von jenem schlafähnlichen Zustande, jener Ermattung, sein soll.

Aus diesem Grunde muss ich auch die Worte für unrichtig halten, mit welchen sich Köhler S. 49 genauer über die Beziehung des visionären Zustandes zum gewöhnlichen ausspricht, vgl. „Welches das Verhältnis des visionären Zustandes zu dem gewöhnlichen wachen sei, sagt uns Sacharja selbst 4, 1. Der visionäre Zustand verhält sich darnach zum wachen Zustand, wie der wache Zustand zum Schlafeszustand; gleichwie im Schlafe das leibliche Auge geschlossen ist für das, was um den Menschen vorgeht, so ist im gewöhnlichen wachenden Zustand der Geist des Propheten unempfänglich für die Wahrnehmung dessen, was er im visionären Zustand zu schauen bekommt. Die Versetzung in den visionären Zustand entspricht daher einer Versetzung aus einem Schlafeszustand in den wachen Zustand oder einer Aufweckung“. — Jedermann sieht, dass dasjenige, was Köhler sagt, vom Propheten überhaupt nicht, geschweige denn deutlich, gesagt ist. Denn der Prophet sagt nur aus: Ich war nach dem Verschwinden der vorigen Vision in einen mit dem Schlafe vergleichbaren Zustand gerathen, und nach dem Aufwecken aus demselben wurde ich

von dem Engel veranlasst, eine Vision zu sehen. Etwas weiteres sagt Sacharja für sich allein gar nicht. Bleibt man also bei diesem Propheten stehen, so muss man das Aufwecken blos als eine negative Grösse d. h. als einen vom vorausgehenden schlafähnlichen Zustand befreienden Act auffassen. Erst wenn man den Propheten Hesekiel zu Hilfe nähme (was aber, wie schon bemerkt, Köhler nicht gethan hat), dann könnte man sagen, das Aufwecken sei eine positive Grösse, weil es Versetzung in den nachfolgenden Zustand der stärkeren Geistesbeeinflussung sei. Aber ich habe schon S. 57 f. die Gründe angegeben, aus denen man „die Hand Jahwehs" (bei Hesekiel) und „das Aufwecken" (bei Sacharja) nicht identificiren darf. „Der Hand Jahwehs" (bei Hes.) entspricht vielmehr der deutende Engel (bei Sach.); vgl. Band I. S. 147 f.

Die Künstlichkeit der von Köhler gegebenen Deutung ergiebt sich aus seiner oben citirten Proposition „Der visionäre Zustand verhält sich zum wachen Zustand, wie der wache Zustand zum Schlafeszustand". Denn drehen wir diese Worte, um sie besser mit der Sacharjastelle vergleichen zu können, um, so heissen sie: „Wie zum Schlafeszustand sich der wache Zustand verhält, so zum wachen Zustand der visionäre Zustand". Indem also Sacharja den Zustand, aus welchem ihn der Engel aufweckte, mit dem Schlafe verglich, soll er gemeint haben: Ich bin eigentlich im wachen Zustand gewesen, als der Engel kam, um mich zu wecken, und er weckte mich auch in der That aus dem wachen Zustande auf; aber ich habe diesen wachen Zustand, aus welchem ich eigentlich aufgeweckt wurde und welcher mein ganz gewöhnlicher menschlicher Seelenzustand war, doch mit dem Schlafe verglichen, weil ich durch das Aufwecken in einen überwachen Zustand versetzt wurde. Wie gesagt, die Discrepanz zwischen dem „wachen Zustand" und dem zu seiner Kennzeichnung verwendeten Ausdruck „Schlaf" ist mir zu grell, als dass ich der Spur dieser Auslegung folgen könnte.

Zu einer Gegenerklärung veranlassen mich auch die bei Köhler S. 49 folgenden Worte, weil man den in ihnen ausgesprochenen Gedanken gewöhnlich findet. Er sagt: „Die Vision kann sowohl zur Tageszeit als zur Nachtzeit stattfinden. Auch Sacharja empfängt die Gesichte zur Nachtzeit, in welcher der Geist für die Eindrücke der Aussenwelt abgestumpft und allein auf sich und seine Gedanken concentrirt ist, daher auch am leichtesten sich für

die Einwirkung des göttlichen Geistes offen halten kann". Dieses Streben, die Bedeutung der Nachtzeit für die Vision hervorzuheben, ist erstens unnöthig. Denn wenn nun einmal anerkanntermaassen Visionen ebensowohl bei Tag als bei Nacht stattgefunden haben und letzteres noch dazu in den selteneren Fällen (vgl. oben S. 19), dann braucht man keine Mühe auf den Nachweis zu verwenden, weshalb sie auch in der Nachtzeit den Propheten dargeboten wurden. Es rühren aber diese Bemühungen theils aus einer Unklarheit über Schlafeszustand, Traumzustand, ekstatischen Zustand, visionären Zustand zusammen, in welcher Viele sich befinden (wovon aber Köhler selbst allerdings ganz und gar frei ist), theils aus der Absicht her, den visionären, ekstatischen Zustand dem des Träumenden und Schlafenden möglichst ähnlich zu machen, wie z. B. bei Hitzig oben S. 24. Und wegen dieser Folgerungen, die man aus der Nachtzeit auf die Geistesverfassung des sehenden Propheten und auf den eigentlichen Ursprung der Vision zieht, war es nöthig, diese vielfach gefundene Betonung der Nachtzeit hier bei der Behandlung der „Ekstase" noch einmal zu erwähnen und als falsch abzuweisen. — Zweitens sind diese Bestrebungen Gottes unwürdig, denn sie klingen so, als wenn die Visionen Gotte möglich oder wenigstens leicht gemacht werden sollten. Die Propheten selbst haben zu solchen Bemühungen keinen Anlass gegeben, sondern sie haben einfach erzählt, dass Gott ihnen bald am hellen bald am dunklen Theile des Tages aus dem für gewöhnlich unsichtbaren Welthintergrunde Erscheinungen habe entgegenstrahlen lassen, welche durch ihren Lichtglanz auch die Mittagshelle der irdischen Sonne und das prächtigste Flimmern des nächtlichen Sternenhimmels erbleichen liessen.

## § 18. Aussagen der Geschichts- und Lehrbücher des A. Test. über das Zeigen als Offenbarungsthätigkeit Gottes.

1) Was die erstere der beiden Vorfragen dieses ersten Capitels vom II. Haupttheile „inwieweit Schauen als die einzige wahrnehmende Thätigkeit der Propheten gegenüber aller göttlichen Manifestation erscheint" anlangt, so vgl. — a) „das Wort, was er mich sehen lassen wird" 4 M. 23, 3. Aber nicht gehört 2 Kön. 20, 13 hierher, weil da דָּבָר „Ding" bedeutet. — b) In den Königsbüchern kommt חזה, oder ein Derivat davon nur 2

Kön. 17, 13 vor; vgl. darüber unter Nr. 5 dieses §. Ferner wo 2 Kön. 21, 10 „Propheten“ steht, setzt 2 Chr. 33, 18 „Schauer“. 2 Sam. 24, 11 steht „Gad, der Prophet, der Schauer Davids“, aber 1 Chr. 21, 9 blos „Gad, der Schauer Davids“ (29, 29; 2 Chr. 29, 25). „Schauer“ sind noch genannt Jedi 2 Chr. 9, 29; Iddo 12, 15; Hanani 19, 2; — Heman 1 Chr. 25, 5; Asaph 2 Chr. 29, 30; Jeduthun 35, 15. — Die Worte Nathans an David über den Tempelbau sind im Parallelismus „eine Schauung“ genannt 1 Chr. 17, 15; eine „Schauung“ Jedi's ist erwähnt 2 Chr. 9, 29; auf die „Schauung“ Jesaja's ist verwiesen 32, 32. — Man sieht, wie der Sprachgebrauch sich entwickelt hat, welcher sich in den unechten Ueberschriften der Prophetenbücher und deren Theile zeigte.

2) Die andere Vorfrage „ob alle Offenbarungen Gottes als Visionen aufzufassen seien“ ist auch nach den Geschichts- und Lehrbüchern zu verneinen. Denn es heisst doch z. B. in der Geschichte Elia's einfach „das Wort Jahwehs kam zu ihm“ 1 Kön. 17, 2. 8 etc.; aber eine Offenbarung für die Augen empfing er am Sinai 19, 11—13. Micha der Sohn Jimla's verspricht „ich will reden, was der Herr mir sagen wird“ 1 Kön. 22, 14, und innerhalb der Vision, die er dann gesehen hat (v. 17. 19), hat er doch das Wort (v. 19) des Herrn gehört, indem dieser sprach (v. 20). — Wenn wir die immer grösser werdende Ausdehnung des Gebrauches von חזה bedenken, so spricht nicht gegen die thatsächliche Doppeltheit der Manifestation Gottes (durch Wort und durch Bild) die bereits erwähnte Stelle 2 Chr. 33, 18, wo „Schauer“ die Personen heissen, welche 2 Kön. 21, 10 „Propheten“ genannt sind; auch nicht Klagel. 2, 9 „Jerusalems Propheten haben nicht gefunden Schauung von Jahweh“.

Ebensowenig leugnet 4 M. 12, 6—8 die Doppeltheit der Manifestationsacte Gottes. Es heisst: „Und Jahweh sprach: Höret doch meine Worte: Wenn euer Prophet Jahwehs ist, so thue ich mich im Gesicht ihm kund, im Traume rede ich ihn an (6). Nicht in solcher Lage befindet sich mein Knecht Mose; [denn] in meinem ganzen Hause ist er beglaubigt (7); [vielmehr] von Mund zu Mund rede ich ihn an und als Erscheinung (Knobel z. St.) und nicht in Räthseln, und die Gestalt Jahwehs erblickt er (8)“. — Die Erklärung ist vom 8. v. aus zu beginnen. Da ist zur formalen Deutung zu bemerken, dass nicht mit Köster, Die Propheten etc. S. 217, Anm. מַרְאָה mit יַבִּיט zu verbinden ist, weil da das „und nicht in Räthseln“ ganz störend zwischen die zwei Objecte von

יַבִּיט hineintreten würde. Vielmehr ist מַרְאֶה als Apposition zum vorausgehenden Subjecte zu betrachten. So fasst's jedenfalls das Targum [1] מַמְלַל עִם מַמְלַל מְמַלְּלָנָא בְּחִיזוּ וְלָא בְּחִידָן. Denn die letzten Worte sollen jedenfalls nicht zum folgenden וּבִדְמוּת יְקָרָא [2] דַּיְיָ מִסְתַּכַּל gehören, obgleich die Präposition בְּ diese Verbindung ermöglicht und nahe zu legen scheint; denn es würde dann dasselbe Wort חִיזוּ, welches auch bei den von Mose hier unterschiedenen Gottesmännern v. 6 im Targum gebraucht ist (nur im Plural חֲזָוָן), auch bei Mose verwendet sein. Ausdrücklich haben die auch von mir vorgezogene Verbindung des מַרְאֶה die LXX: *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ, ἐν εἴδει καὶ οὐ δι᾽ αἰνιγμάτων, καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδε.* — Was die sachliche Erklärung des 8. v. anlangt, so werden darin zwei Offenbarungsarten Gottes unterschieden: eine für das Ohr und eine für das Auge des Offenbarungsempfängers. — Ist nun ein zweifaches Offenbarungsmittel auch im 6. v. erwähnt? Man kann sagen: Nein; denn das „Sprechen Gottes im Traum" ist doch keine Mittheilung für das Ohr, sondern eine für das Denkvermögen des Menschen. Aber es ist doch wahrscheinlich, dass schon in den Worten „im Gesichte thue ich mich ihm kund" eine doppelte Offenbarungshandlung Gottes gemeint ist, nämlich das Sehenlassen für das Auge und das Hörenlassen für das Ohr innerhalb der Vision. Denn erstens steht nicht da „im Gesichte lasse ich (mich) sehen", sondern „lasse ich mich erkennen"; zweitens ist auch bei den Berichten über מַרְאוֹת, wie (1 Mos. 15;) Jos. 5, 13—15, ein „Sehen" und ein „Hören" erwähnt. — So weit gehört die Auslegung der Stelle hierher.

Sind die an Bileam ergangenen Offenbarungen als Visionen dargestellt? Nein. Denn 4 M. 23, 3 „das Wort, was er mich sehen lassen wird, werde ich dir verkündigen" ist an sich kein zwingender Beweis dafür, obgleich übersetzt werden könnte „den Inhalt dessen, was er mich sehen lassen wird"; weil (vgl. oben Nr. 1 dieses §!) „sehen lassen" notorisch eine allgemeinere Bedeutung „Offenbarung entgegennehmen lassen" haben kann. Und überdies stehen dieser Stelle die Ausdrücke „Worte in den Mund

1) D. h. Rede neben Rede (so dass eine Rede von mir einer andern Rede von ihm entspricht; „Redeweise gegen Redeweise" übersetzt Levy, Chald. Wörterbuch s. v.) rede ich mit ihm „mit (persönlichem) Erscheinen" (Levy) und nicht in Räthseln.

2) D. h. und das Abbild der Herrlichkeit des Herrn blickt er an.

legen“ 23, 5. 12. 16; „Gott sprach“ 23, 16; „hat gesagt“ v. 17; „redet“ v. 26; 24, 13; „des Herrn Wort“ 24, 13 entgegen, und Bileam wird ein „Hörer von Worten Gottes“ genannt 24, 4. 16. 2 Chr. 26, 5 ist aber mit den LXX zu lesen (Zöckler z. St.).

3) Darüber, dass die falschen Propheten auch ihre Gesichte erlogen haben, vgl. Klagel. 2, 14: „Deine Propheten haben dir Lüge [Zusammenkrachendes, Hohles, Gehaltloses] und Abgeschmacktes [Ungesalzenes] geschaut und nicht aufgedeckt dein Vergehen, um deine Gefangenen zurückkehren zu lassen, und haben dir geschaut Aussprüche der Lüge und Verführungen“.[1])

4) Die vierte Frage „ob sich Gott auch durch Träume geoffenbart habe“ wird uns länger beschäftigen, weil davon in den Geschichts- und Lehrbüchern viel die Rede ist. — Darüber, dass ausdrücklich von Mittheilungen Gottes an Israeliten durch Träume die Rede ist, vgl. folgende Stellen: Der nach Mesopotamien wandernde Jacob träumte, und siehe, eine Leiter war aufgestellt auf die Erde etc. 1 M. 28, 12. Jacob erzählt seinen Frauen, der Engel Gottes habe im Traum die Vermehrung seiner Herde als Gottes Veranstaltung sehen lassen und ihn zur Heimkehr ins Land seiner Väter aufgefordert 1 M. 31, 9—13. Dem Joseph ward durch zwei Träume seine künftige Erhebung über die Brüder (und seine Eltern) vorausgesagt 37, 5. 9. „Und Saul befragte Jahweh, aber Jahweh antwortete ihm weder durch die Träume noch durch die Urim noch durch die Propheten“ 1 Sam. 28, 6; „und er antwortete mir nicht mehr vermittelst der Propheten noch durch die Träume“ (15). Dabei nun sollen die Träume die des Saul selbst sein; dass die Propheten auch ihrerseits durch Träume ihre (früheren) Offenbarungen an Saul bekommen haben, ist nicht geradezu ausgeschlossen, aber auch nicht die ausgedrückte Meinung dieses Berichterstatters. „Der Herr erschien Salomo im Traum des Nachts“ 1 Kön. 3, 5, und darnach auch 9, 2. Denn

1) Es ist nicht genau, wenn Mühlau-Volck in der 8. Aufl. von Gesenius' Handwörterbuch bemerken, שִׁבְרִית, שֶׁבֶר komme ausschliesslich blos in der Phrase שִׁים שֶׁבֶר vor. Denn wie hier steht es auch beim Hiqtil הִשְׁבִּיר noch Jer. 32, 44; 33, 7. 11. 26; 49, 6 (39 Qeri); Hes. 39, 25. Wie dies von Gesenius im Thesaurus bemerkt war (nur dass nicht alle Stellen angegeben sind), so ist dort auch מַהוֹתָרִים richtig mit seductiones übersetzt. Denn das von Mühlau-Volck gegebene „Verstossung“ bringt eine unmögliche Härte des Gedankens in den Vers, weil man übersetzen müsste „und dadurch oder in Folge dessen haben sie schliesslich bewirkt Verstossung Israels von seiten Jahwehs“.

hier heisst es „Und Jahweh erschien dem Salomo zum zweiten Male, wie er ihm erschienen war zu Gibeon", obgleich in den Parallelstellen 2 Chr. 1, 7 und 7, 12 nur steht „in dieser Nacht erschien Gott dem Salomo" und „es erschien Jahweh dem Salomo in der Nacht". Vgl. noch die Zusammenfassung der beiden Erscheinungen 1 Kön. 11, 9 „und Jahweh erzürnte gegen Salomo, denn er neigte sein Herz von Jahweh weg, welcher ihm zweimal erschienen war".

Aber dass gegenüber Propheten Gott den Traum als Offenbarungsmittel gebrauche, wird nur 4 M. 12, 6 (vgl. S. 61 f.) gesagt. Da kann über die formale Auffassung der Worte אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם יְהוָה (ganz ebenso die LXX: *ἐὰν γένηται προφήτης ὑμῶν κυρίῳ*) kein Streit sein, weil wir mit dieser „merkwürdigen Brachylogie", wie Köster, Die Propheten etc. S. 184, Anm. sagte, als einer gegebenen Thatsache rechnen müssen. Er sagte richtig, es würde die vollständige Ausdrucksweise heissen: „ein Prophet unter euch, der nämlich ein Prophet des Jehova ist. Es steht נְבִיאֲכֶם statt נָבִיא לָכֶם (wie Ps. 115, 7 יְדֵיהֶם statt יָדַיִם לָהֶם), und יהוה ist als nähere Bestimmung incorrect angefügt". Das Suffix wird als Vertreter des Dativs auch von Knobel z. St. aufgefasst. Und so übersetzte schon das Targum: אִם־יְהוֹן לְכוֹן נְבִיאִין (wenn euch Propheten sein werden). Und es ist auch Köster's Berufung auf Ps. 115, 7 richtig gewesen. Denn Delitzsch zu Ps. 115, 7 sagt zwar richtig, es stehe das Suffix nicht [direct] für den Dativ; man kann also übersetzen „ihre Hände [sind da], und sie tasten nicht". Aber man muss zugeben, dass indirect, dem Gedanken nach, das Suffix für den Dativ steht, welcher vorher gebraucht ist. So kann man auch leugnen (Del. Ps. 115, 7), dass Pred. 5, 16 das Suffix den Dativ vertrete, man kann übersetzen „sein ist Krankheit"; aber man muss wieder zugeben, dass die Idee des Dativs durch das Suffix auch an dieser Stelle vertreten ist (so auch Knobel zu Pred. 5, 16).

Wer aber ist vom Verfasser von 4 Mos. 12, 6 unter dem נָבִיא gedacht, zu dem Gott auch im Traum rede? Nehmen wir die Stelle nach ihrem Context, in dem sie doch nun einmal von ihrem Verfasser verstanden ist, so sind es Propheten, welche in der zu Moses Zeit lebenden Gemeinde Israels neben Mose auftraten, wie Aaron (2 M. 7, 1) und Mirjam (2 M. 15, 20), um welche beiden es sich nach dem Berichterstatter auch wirklich zunächst gehandelt hat (4 M. 12,

2); — also secundäre Propheten. — Und sogar solche secundäre Propheten, die sich ganz von der rechten Bahn verirrt hatten (Band I. S. 45—49), sind 5 M. 13, 1 ff. gemeint, auf welche Stelle Knobel, Prophetismus I. S. 175 unrichtig mit folgenden Worten hinweist „Es sind Propheten und Träumer neben einander genannt ohne eine Beziehung im üblen Sinne". Denn es handelt sich dort um „Prophet oder Träumer" welche Israel vom Dienst Jahwehs weglocken wollen. — Diese Meinung Israels, dass Gott sich auch seinen Frommen durch Träume kundgeben könne und in der heiligen Geschichte kundgegeben habe, drückt sich auch darin aus, dass 5 M. 18, 9 ff., wo die Arten der Wahrsagerei und Zauberei verboten werden, doch nicht der durch Traum Wahrsagende mit als Auszurottender aufgeführt wird.[1])

Inwiefern die Schriftpropheten die Träume als mögliches Offenbarungsmittel doch gelten liessen (wenn auch nicht bei sich), ist oben S. 10—13 festgestellt worden.[2]) — Auch die Nichtpro-

---

1) Also biblische Basis hat das Urtheil von Kurtz, Geschichte des A. B. I. S. 163: „Der Traum Jacobs ist kein natürlicher, sondern ein prophetischer; er ist ein Träger göttlicher Offenbarung und Verheissung. Aber seine natürliche Basis hat er in dem dermaligen Seelenzustande Jacobs". Aber eine haltlose Vermuthung ist sein Satz I. S. 200: „Die ganze alte Welt sah in den Träumen ein göttliches oder mantisches Element, und es ist gar wohl denkbar, dass die Träume in jener Zeit auch in der That durchschnittlich etwas Anderes und Mehreres waren, als sie jetzt sind, d. h., dass das mantische (?) Element, das auch jetzt noch hin und wieder einzelnen Träumen innewohnt, damals intensiv und extensiv viel kräftiger und allgemeiner war. Die ganze durchaus symbolische (?) Richtung des Geisteslebens im Alterthum und das unvermittelte, abstractionslose Versenken (?) in die Tiefe und Fülle des Naturlebens musste das in der Menschenbrust ruhende Ahnungsvermögen (?) viel mehr aufregen und zu häufigeren Aeusserungen steigern, und während es sich in besonders dazu disponirten Individuen als offene Gabe der Mantik herausstellte, machte es sich bei den Andern mehr in dem unentwickelten und niederen Gebiete des Traumlebens geltend".

2) Es können also diese Erwähnungen von offenbarenden Träumen in den Geschichts- und Lehrbüchern nicht einfach und geradezu mit Reuss, Les Prophètes I. p. 20 als Beweis dafür angesehen werden, dass Israel seinen früheren Propheten einen niedrigen Grad von Offenbarung zugeschrieben hat, und man kann nicht auf die Ausrottung dieser Vorstellung Israels über die Offenbarungsträume mit beziehen, was Reuss p. 20 s. sagt: „Le vrai prophétisme, celui qui se dessine si nettement et si admirablement dans les écrits que nous allons étudier, a dû s'employer non-seulement à inculquer à la nation les principes de la religion et d'une morale basée sur la crainte

pheten haben dieses Offenbarungsmittel bei den Gottesmännern zugelassen, obgleich ihnen nicht weniger, als den Propheten, der täuschende Character der Träume gewöhnlicher Menschen bekannt war. Vgl. „wie einen Traum gleich nach dem Erwachen, so machst du Herr ihr Bild in der Stadt verschmäht" Ps. 73, 20, obgleich der Träumende als im träumenden Zustande befindlicher das Bild eines ausserordentlich glücklichen Menschen darbieten kann Ps. 126, 1; „es kommt der Traum gleich viel Geschäft" Pred. 5, 2a; „in der Menge der Träume, da ist lauter Nichtigkeit" v. 6.[1]) — Denn das Herz des Menschen kann allerdings, wie bei Tag, so in der Nacht über das Gesetz Gottes meditiren (Ps. 1, 2), sodass Gott, wenn er das Herz prüfend heimsucht in der Nacht, nichts zu tadeln findet (17, 3), und das Herz mit dem Gedanken an Gott den neuen Tag begrüsst (139, 18: wenn ich erwache, bin ich noch bei dir); aber das Herz denkt noch öfter an Weltliches, wie das Herz der Sulamith, welche sagt: „Ich schlafe, aber mein Herz ist munter; die Stimme meines Geliebten drängt: Mache mir auf!" (Hohesl. 5, 2). — Man wusste auch im alten Israel, dass die Gedanken des Tages das Material zu den Vorstellungsbewegungen des Schlafenden darbieten. Denn Joseph wird von seinem Vater für seine Träume verantwortlich gemacht 1 M. 37, 10, indem er ihn schalt: „Was will dieser Traum, den du geträumt hast? Sollen wir, ich, deine Mutter und deine Brüder kommen, um vor dir niederzufallen?"

Weil aber Gott trotz alle dem die Vorstellungen der Men-

---

de Dieu, mais encore à déraciner une masse d'erreurs et de préjugés, à combattre et à bannir des pratiques superstitieuses qui étaient tout aussi familières aux Israélites qu'aux autres peuples de l'antiquité". Vielmehr wird nur der Missbrauch der Träume als Quelle der Offenbarung von seiten der falschen Prophetie durch die wahren Propheten verurtheilt. Im übrigen vgl. gegen die von Reuss ausgesprochenen Ideen oben Bd. I. S. 60—64.

1) Vgl. Sirach 31 [Luther: 34], 1—8: *Κεναὶ ἐλπίδες καὶ ψευδεῖς ἀσυνέτῳ ἀνδρὶ, καὶ ἐνύπνια* (Träume) *ἀναπτεροῦσιν* (aufregen, in Spannung versetzen) *ἄφρονας* (1)· *ὡς δρασσόμενος* (greifen, fassen) *σκιᾶς καὶ διώκων ἄνεμον, οὕτως ὁ ἐπέχων ἐνυπνίοις* (2). *Μαντεῖαι καὶ οἰωνισμοὶ* (Vorbedeutungen) *καὶ ἐνύπνια μάταιά ἐστι, καὶ ὡς ὠδινούσης* (Geburtswehen haben) *φαντάζεται καρδία* (5). *Ἐὰν μὴ παρὰ ὑψίστου ἀποσταλῇ ἐν ἐπισκοπῇ* (Vorsehung), *μὴ δῷς εἰς αὐτὰ τὴν καρδίαν σου* (6)· *πολλοὺς γὰρ ἐπλάνησε τὰ ἐνύπνια, καὶ ἐξέπεσον* (durchfallen, des Erfolges entbehren) *ἐλπίζοντες ἐπ᾽ αὐτοῖς* (7)· *Ἄνευ ψεύδους συντελεσθήσεται νόμος, καὶ σοφία στόματι πιστῷ τελείωσις* (8).

schen so lenken und durch äussere Impulse beeinflussen kann, dass er sich seinen Organen durch den Traum offenbaren kann, so hat Israel auch geglaubt, dass Gott auch Nichtisraeliten im Traum sich kundgegeben habe. Vgl. in Bezug auf Abimelech „Gott kam zu ihm im Traum" 1 M. 20, 3, vgl. v. 6; „Gott kam zu Laban im Traum des Nachts" 31, 24; er enthüllte dem Obermundschenk und dem Oberbäcker im Traum ihr Schicksal 40, 9. 16, gab dem Pharao Kunde 41, 1 ff., dem Midianiter von Gideons drohendem Angriff Ri. 7, 13—15. Gott übte diesen Einfluss um seines Erwählungsvolkes willen.

An andern Stellen ist nicht von Träumen, sondern von andern Erfahrungen in der Nacht die Rede. Von einem Theil dieser Erfahrungen scheint die Identität mit Träumen nachgewiesen werden zu können. Dies ist hauptsächlich bei einigen Stellen aus dem Hiob der Fall. Also ist von diesen zuerst zu reden. Nämlich der Gedanken aus Nachtgesichten, der Erscheinung eines Geistes und des Hörens einer Stimme ist sich Eliphas bewusst Hi. 4, 12 ff.: „Zu mir stahl sich ein Wort, und mein Ohr vernahm ein Geflüster von demselben (12).[1]) Nämlich im Hin- und her überlegen in Folge von Nachtgesichten, als Tiefschlaf auf die Menschen fiel (13), da traf mich ein Beben und Schütteln und liess erbeben die ganze Zahl meiner Gebeine (14). Und ein Geist glitt an meinem Angesicht vorüber, dass das Haar meines Körpers zu Berge stand (15); er blieb stehen, aber ich erkannte sein Aussehen nicht; nur ein Bild war vor meinen Augen, ein sanftes Sausen und zwar von einer Stimme (vgl. 1 Kön. 19, 12) hörte ich (16): Ist ein Mensch gerechter als Gott, oder ein Mann reiner als sein Hervorbringer (17)? etc." — Um die Beweiskraft dieser Stelle zu bestimmen, darf man sich nicht darauf berufen, dass überhaupt nicht alle im Hiobgedichte vorkommenden Aussagen richtig sein sollen; denn nach der Anlage des Buches sollen nur über das zu behandelnde Problem unrichtige und richtige Ansichten vorgebracht werden, aber nicht sollen die Parteien mit falschen Angaben gegen einander kämpfen. Jedoch in Bezug auf die angeführte Aeusserung des Eliphas scheint die

1) Das Suffix הּ bezieht sich auf das vorausgehende הִגָּר; die Beziehung auf Gott ist, weil im Context gar nicht angezeigt, unmöglich; also מִן partitivum. Und dies liegt wirklich im ganzen Context; denn weil sich das Wort nur zu ihm stahl, deshalb erfasste sein Ohr nur ein Geflüster davon.

Sache doch anders zu stehen. Denn in seiner Antwort auf die erste Rede des Eliphas sagt Hiob: „Nur um zu tadeln, ersinnt ihr euch Worte und für den Athem Reden eines Bedrängten (Verzweifelnden)? 6, 26.“ Da scheint mir zunächst festzustehen, dass das Fragewort הֲ aus dem 1. Gliede in das 2. fortwirkt; die Auffassung der 2. Vershälfte als Behauptung oder als Ausruf[1]) ist ganz unbegründet. Ferner ist das רוּחַ zu bestimmen. Am meisten würde es dem Parallelismus entsprechen, wenn es als Inf. Qal genommen würde; aber wenigstens die Punctatoren haben es nicht als Verbalform gefasst, weil sie sonst לְ mit dem Vortonqames versehen hätten, auch existirt sonst das Qal רוּחַ nicht. Ist das Wort nun Substantivum, so ist dabei stehen zu bleiben, dass es den Hauch des Mundes, den Athem bezeichnet. Der Dichter lässt also durch Hiob die Freunde fragen, ob sie blos zur Beschäftigung ihres Athems Worte ersännen. Bei dieser Auffassung von 6, 26 ist also das von Eliphas Vorgebrachte im allgemeinen und also auch 4, 12—16 als Fiction bezeichnet. — Demnach sagt der Dichter 6, 26, dass die Freunde in falscher Absicht sogar den Apparat der übermenschlichen Offenbarung in Bewegung setzten, um den Hiob zurechtzuweisen. Und er will die Freunde treffen, wenn er durch Hiob dieselben 6, 28 auffordern lässt, doch mit ihrem Angesicht zu prüfen, ob er lüge, und wenn er 6, 30 durch Hiob fragen lässt, ob auf seiner Zunge Gewundenes (= Falsches) sei, und ob sein Gaumen schlimme Tendenzen zu beurtheilen (und daher zu verurtheilen) verstehe. Er will den Freunden zu verstehen geben, dass ihre Träume und Gesichte kein ausserordentliches, sondern ein natürliches, obgleich indirect von Gott stammendes Ereignis seien, wenn er 7, 14 Hiob zu Gott sagen lässt: „Du hast mich geschreckt durch Träume und vor Gesichten hast du mich Furcht empfinden lassen“ und „du suchtest ihn [mich den Irdischen] heim jeden Morgen und bei jedem Augenaufschlagen[2]) prüftest du ihn“ (v. 18). Der Dichter will also das

1) Gesenius im Thesaurus s. v. רוּחַ: in ventum verba desperantis! i. e. desperantis verba inconsiderata ventis danda sunt, non urgenda et ad vivum resecanda.

2) לִרְגָעִים mit „alle Augenblicke d. h. sehr häufig“ (Gesen. Thes. und Mühlau-Volck im Handwörterb.) zu übersetzen, passt hier nicht in den Parallelismus und giebt auch keinen richtigen Sinn; denn wenn in dem einen membrum steht „jeden Tag“, so ist in dem andern membrum „jeden Augenblick“ auffallend. Nun steht derselbe Ausdruck auch Jes. 27, 3 parallel mit

Nachtgesicht, von dem Eliphas geredet hat, als gewöhnlichen Traum und allgemeinmenschliche Gesichtstäuschung characterisiren.

Doch volle Identität von Traum und Nachtgesicht liegt darin sowenig, wie in 20, 8, wo Zophar vom Gottlosen sagt: „Wie ein Traum, wird er dahin fliegen, und man wird ihn nicht finden, und er wird fortbewegt werden, wie ein Gesicht der Nacht". Denn der Zusammenhang erfordert nur, dass durch den Vergleich blos das Vorübergehen und das resultatlose Verschwinden des Gottlosen von der Erde gezeigt werde. Nicht aber wird die Irrealität des Nachtgesichtes selbst dadurch, dass es mit „Traum" im Parallelismus steht, bewiesen, noch weniger die absolute Identität beider Grössen, sodass die beiden Bezeichnungen „Traum" und „Nachtgesicht" vollständige Synonyma wären. Vielmehr da nun einmal beide Ausdrücke nebeneinander stehen (wie auch 7, 14), so bezeichnen sie auch zwei theilweise verschiedene Dinge: nämlich Traum die bekannte Erscheinung im Schlafeszustand; Gesicht der Nacht aber die Phänomena, welche sich vor dem Auge des Wachenden im Dunkel, unter dem Schleier der Nacht leicht einstellen, also, was wir Gesichtstäuschungen, Halucinationen nennen. Also sind „Traum" und „Nachtgesicht" nur relativ identisch; wären sie absolut identisch, so wäre 20, 8 (7, 14) eine Tautologie und könnte deshalb einfach gar nicht gesagt werden. Also diese Stelle entscheidet gegen die absolute Identität beider Ausdrücke. — Diese absolute Identität lässt sich auch nicht aus 33, 15 „im Traum, im Gesichte der Nacht, wenn Tiefschlaf auf die Menschen fällt, im Einschlummern auf dem Lager etc." erweisen; denn da ist der Traum der Zeit des wirklichen Schlafes, das Nachtgesicht dem Schlafesanfang, dem Einnicken, zugetheilt; wie auch 4, 13 die Nachtgesichte und die daraus hervorgehenden Gedanken dem Tiefschlafe und dem angeblich darein fallenden Offenbarungsacte vorausgehen. — Allerdings ist an allen diesen Stellen חֲזִיוֹן לַיְלָה angewendet, dagegen 1 M. 46, 2 מַרְאוֹת לילה. Aber dadurch wird nicht die absolute Identität von חֲלוֹם (Traum)

„Tag" und zwar im Unterschied von „Nacht" und bezeichnet den Zeitpunkt, wo sich der Tag an die Nacht anschliesst, und wo auch das Begiessen des Gartens stattzufinden pflegt, also „jeden Morgen". Auch Hes. 26, 16 folgt der mit dem fraglichen Ausdruck bezeichnete Termin dem Aufwachen vom Liegen, und endlich Hes. 32, 10 passt wenigstens das „beim Aufschlagen der Augen" ganz wohl, jedenfalls besser, als das überflüssige „alle Augenblicke", und der Plural bezieht sich hier auf die Mehrzahl der Subjecte.

und חזיון לילה bewiesen, sondern nur die Irrealität der Nachtschauung (חזיון לילה) und die Realität des Nachtgesichtes (מַרְאֹת לילה) unterschieden. [1])

Die von den Freunden und von Hiob erwähnten Träume und Nachtschauungen könnten ja hinsichtlich ihres Anlasses mehr oder weniger direct von Gott stammen, wenn sie bei berufenen Propheten und anderswoher legitimirten Gottesmännern eingetreten wären. Ein solcher Mann will aber auch nicht Elihu sein, so sehr es auch nach einigen Spuren den Anschein hat. Eine von diesen Spuren ist die eben übersetzte Stelle 33, 15; aber v. 16 „da deckt er auf das Ohr der Menschen und besiegelt ihre Unterweisung" spricht dagegen; vgl. schon Band I. S. 196 f. Also, und darauf kommt es uns hier zunächst an, Elihu betrachtet Traum und Nachtschauung als Mittel, wodurch Gott den Menschen geheime Warnungen giebt. Dass diese Kundgebung Gottes nur eine ganz indirecte ist und mit Gottes directer Offenbarung nicht in Conflict treten kann, ist nach Band I. S. 194—204 nicht zweifelhaft.

Nach dem Zusammenhange scheint auf solche Anregungen des Menschengeistes von seiten Gottes in der Nacht auch 35, 10 zu beziehen; vgl. „und nicht sagt er (ein Mann von deiner Gottlosigkeit und zugleich deiner angeblichen Gerechtigkeit v. 8): Wo ist Gott, mein Hervorbringer, der da giebt Gesänge in der Nacht (10), der uns mehr belehrt, als die Thiere der Erde, und der uns weiser sein lässt, als die Vögel des Himmels (11)." Die Beziehung der זְמִירוֹת auf Triumphgesänge, Danklieder für in der Zeit des Unglücks erfahrene Hilfe (Gesenius in Thesaurus), scheint nach dem 11. v. ferner zu liegen.

Bei anderen Erfahrungen, welche der Nachtzeit zugeschrieben werden, hat man keinen Anlass zu dem Versuche,

1) Diese relative Verschiedenheit von „Traum" und „Nachtschauung" ist bis jetzt noch nicht untersucht gewesen, wie ich leicht durch eine Blumenlese von Citaten belegen kann. Gesenius im Thesaurus (1835) pag. 461, b: visio nocturna, somnium; Tuch zu Gen. (1838) 20, 3 sprach von „Traumgesicht"; Köhler, Sacharja I. (1861), S. 48 sagt, dass sogar der Traum als Nachtgesicht bezeichnet werden kann; Traum, Nachtschauung und Nachtgesicht sind einander gleichgestellt von Knobel-Dillmann zu Gen. 46, 2 (1875); Nägelsbach zu Jes. 29, 7 (1877) übersetzt „Traum des Nachtgesichts"; Schultz, Alttestamentl. Theol. (1878), S. 227, Anm. „Traumgesichte" mit Verweisung anf Hi. 4, 13; Hitzig-Steiner zu Sach. 1, 7 (1881), vgl. die Stelle oben S. 24f.

sie mit Träumen zu identificiren. In die Nacht, wenigstens in die Abendzeit fiel das Gesicht, welches 1 M. 15 erzählt wird. Allerdings der ganze erste Abschnitt dieses Capitels ist bei Tage geschehen. Denn zwar hiess Gott nach v. 5 den Abraham auf die Strasse treten und wies ihn an, am Himmel die Sterne als Bild für die Menge seiner Nachkommen zu betrachten. Aber diese Mahnung, die Sterne zu zählen, muss sich auf die bekannte Erscheinung des gestirnten Firmamentes beziehen, dessen zahlloses Heer man auch zu zählen versuchen kann, wenn es nicht eben vor den Augen steht. So könnte man ja auch in einer Predigt sagen: Blickt zum Himmel und zählt die Sterne![1]) — In die Nacht fällt ferner auch 1 M. 21, 12, vgl. v. 14 „und Abraham machte sich auf am Morgen"; auch 22, 1 f., weil wieder v. 3 das Aufstehen am Morgen erwähnt ist. Von „Traum" ist aber an beiden Stellen nichts erwähnt, und darum sind beide Stellen von Knobel-Dillmann ohne Grund bei 20, 3 zu den Träumen gerechnet. Ferner erschien Jahweh zu Beerseba dem Isaak in der Nacht 26, 24; auch rang Jacob mit dem unbekannten Manne, dem Vertreter Jahwehs, bis die Morgenröthe aufging 32, 25 ff., und in Nachtgesichten zerstreute Gott die Befürchtungen, mit welchen Jacob die Reise nach Aegypten antrat 46, 2 ff. In der Nacht kam Gott zu Bileam 4 M. 22, 8—13. 19—21; in der Nacht sprach Gott zu Gideon Ri. 7, 9, zu Samuel 1 Sam. 3, 3 ff., zu Nathan 2 Sam. 7, 4. Wo nicht vom Berichterstatter „Traum" hinzugesetzt ist, haben wir keinen haltbaren Grund, es vorauszusetzen.

---

1) Zu dieser Auffassung von v. 5 werden wir gezwungen, wenn wir nicht den Inhalt des ganzen Capitels zerreissen, wenn wir nicht das von v. 7 an Erzählte auf einen andern Tag verlegen wollen. Da eine solche Zerreissung gar nicht im Sinne des Verfassers ist, so ist jene Auffassung des 5. v. nöthig. Denn v. 12 heisst es „die Sonne war zum Untergehen"; da begann der Sonnenuntergang. Also ist das vorher Erzählte, wenn es eine Einheit bildet, vor Sonnenuntergang geschehen. Noch während des Sonnenunterganges befiel den Abram grosser Schrecken, und wurden die Worte v. 13—16 zu ihm gesprochen, und erst nach vollendetem Sonnenuntergang (v. 17) trat dichte Finsternis ein. — Tuch hatte keinen Versuch gemacht, die Zeitangaben des 15. Capitels in eine fortlaufende Reihe zu bringen. Delitzsch, Knobel-Dillmann, J. P. Lange, Genesis (1877) haben angenommen, dass „die grossartige Offenbarungsscene in der Nacht begann"; aber, wie sie sich bis zum Abend des nächsten Tages fortgesetzt haben mag, haben sie nicht angedeutet.

Andere Gesichte fielen auf die Tageszeit. So die Erscheinung Gottes bei Abraham 1 M. 17, denn da wird v. 23 nichts von einem Aufstehen am Morgen erwähnt; das Erscheinen der Drei „in der Zeit, da der Tag heiss war“ 18, 1. Eine Erwähnung der Nacht giebt es auch nicht 26, 2. Die Engel Gottes begegneten Jacob, wie der Zusammenhang angiebt, nach dem am Morgen stattfindenden Aufbruch des Laban 32, 1—3.

5. Da es nun ferner zu bestimmen gilt, ob nach den Geschichts- und Lehrbüchern die Visionen mit dem inneren Sinn, oder mit dem blosen körperlichen, oder mit dem besonders befähigten körperlichen Auge wahrgenommen wurden, so werde ich die übrigen Gesichte nach dem Material ordnen, welches sie für die Entscheidung dieser drei Möglichkeiten bieten.

a) Dafür, dass das israelitische Volk eine innerliche Wahrnehmung der Visionen seiner Gottesmänner angenommen habe, finde ich kaum einen Anhalt. Denn von der Sehthätigkeit falscher Propheten steht חָזָה Klagel. 2, 14. — Dasselbe חזה findet sich zwar 2 M. 24, 11 davon, dass Mose, Aaron etc. Gott gesehen haben, aber nur in Abwechselung mit dem v. 10 gebrauchten ראה. — 4 M. 22, 41 etc. ist eine doppelte Sehthätigkeit Bileams unterschieden: 1) gewöhnliches Sehen in Bezug auf die gegenwärtige Lage Israels; denn das Sehen 22, 41; 23, 9. 13; 24, 2 ist wegen der genannten und dem Bileam selbst zugeschriebenen Standorte ein ganz gewöhnliches Erblicken des damaligen Israel; 2) ein Wahrnehmen der zukünftigen Verhältnisse Israels 24, 5 ff. Auch von diesem Wahrnehmen ist v. 17 ראה gebraucht. Aber ist nicht wegen dieser zweiten Art von Wahrnehmung von Bileam auch 24, 4. 16 gesagt: „der die Schauung des Allmächtigen schauet (מַחֲזֵה שַׁדַּי)“? Aber erstens ist der Ausdruck nur eine Parallele zu „Hörer von Worten Gottes“; ferner ist die ganze und doch insbesondere die die Zukunft betreffende Mittheilung Gottes an Bileam ein Sehenlassen 23, 3 genannt; endlich ist schon oben S. 4 erörtert, dass das חזה in den nichtprophetischen Bestandtheilen des A. T. die allgemeinere Bedeutung „Offenbarung empfangen“ hat. — Ausserhalb der Erzählung von Visionen kommt das verbum finitum חזה in den Geschichts- und Lehrbüchern des A. T. noch vor: 2 M. 18, 21 (ausersehen, also durch Urtheilen); Ps. 11, 4 (Gottes Sehthätigkeit). 7 (die Redlichen werden Gottes Antlitz einstmals wirklich schauen); 17, 2 (Gottes Sehthätigkeit). 15 (wie 11, 7); 27, 4 (schauen die angenehmen Gottesdienste

Jahwehs); 46, 9 (anschauen die Grossthaten Jahwehs); 58, 9 (schauen die Sonne). 11 (thatsächliche Rache); 63, 3 (innerliches Sehen); — Spr. 22, 29; 24, 32; 29, 30 (eigentlich); — Hi. 15, 17 (von Beobachtungen in der Menschenwelt); 19, 26 f. (eig.; parallel mit רָאָה); 23, 9 (wahrnehmen im allgem.); 24, 1 (merken); 27, 12 (Erfahrung sammeln); 34, 32 (erschauen = erkennen); 36, 25 (aufmerken); — Hohesl. 7, 1 (eigentlich). — Das Particip kommt zunächst 2 Kön. 17, 13 in den Worten בְּיַד כָּל־נְבִיאֵי כָל־חֹזֶה vor (mit dem Qeri: נביאי). Es kann nach meiner Ansicht immerhin Zweifel sein, ob (nach Thenius z. St.), ursprünglich כָּל geschrieben war. Denn eine solche Nebeneinanderstellung von „Prophet und Schauer" hat ihre grosse Schwierigkeit (vgl. oben S. 31 f.). Fernerhin ist die Lesart נְבִיאָי von den LXX ausgedrückt: *ἐν χειρὶ πάντων τῶν προφητῶν αὐτοῦ παντὸς ὁρῶντος;* [das Targum (בְּיַד כָּל־סַפַּר כָּל־מֵילַף = durch jeden Lehrer, jeden Unterweiser; ? מַלֵּיף zu lesen) hat versucht, das Qeri zu übersetzen]. Ich fasse neben נְבִיאָי das כָּל־חֹזֶה als eine alte Glosse, die aus dem späteren Sprachgebrauche des חזה (= Offenbarung empfangen) geflossen ist. — Wo in Sam. u. Chron. dies Particip steht, ist schon S. 61 angegeben. — חָזוֹן steht 1 Sam. 3, 1 von wahrer Offenbarung; über die Chron. siehe S. 61; ebenso Klagel. 2, 9; Spr. 29, 18; Ps. 89, 20 [1]), nämlich vermittelst Nathan, wofür 2 Sam. 7, 17 חִזָּיוֹן steht. Ueber die „Nachtschauung" Hi. 4, 13; 7, 14 (hier steht לילה nicht dabei, ist aber nach dem Parallelismus und der Beziehung auf 4, 13 zu ergänzen); 20, 8; 33, 15 ist schon S. 67 ff. gesprochen. Endlich מַחֲזֶה steht 1 M. 15, 1; 4 M. 24, 4. 16. Der Verfasser wollte aber nicht die aussermenschliche Realität auch der dort erwähnten Manifestationen Gottes in Abrede stellen. — Es sind alle Stellen angeführt.

Und gerade eine von den Stellen, wo חָזוֹן von der Wahrnehmung der wahren Propheten gebraucht ist (Klagel. 2, 9: Jerusalems Propheten haben nicht gefunden = erlangt Gesicht von Jahweh), weist energisch auf den Glauben Israels an den objectiven Ausgang der Gesichte seiner Propheten hin. Und diese Ueberzeugung Israels, dass die Visionen seiner Gottesmänner nicht im Innern der Menschen ihre Quelle haben, spricht sich auch in einem imponirenden testimonium e silentio aus, indem sich die

1) חָזוֹן steht auch Dan. 1, 17; 8, 1. 2. 13. 15. 17. 26; 9, 21. 24; 10, 14; 11, 14; dort auch חָזוּת 8, 8.

Verfasser von Lehrschriften an keiner Stelle auf solche Visionen berufen haben. Denn wenn der Spruchdichter sagt: „Ohne Vision wird das Volk zügellos, wenn es aber das Gesetz beobachtet, dann Heil ihm! (29, 18)“, so meint er mit „Schauung“ die Offenbarung, die übernatürliche Grundlage der israelitischen Religion; nicht etwa seine eigene Anweisung.

Sonst ist die wahrnehmende Thätigkeit der Menschen gegenüber allen Offenbarungen Gottes, die nicht für das Ohr bestimmt waren, durch רָאָה bezeichnet; z. B. 4 M. 22, 41 etc.; 1 Kön. 22, 17. 19; vgl. das Niqtal 1 M. 17, 1 etc.; das Hiqtil z. B. 2 Kön. 8, 13; das Hoqtal 2 M. 26, 30 etc.; — das Substantiv מַרְאָה 2 M. 24, 17; 4 M. 8, 4; 9, 15; 12, 8; Ri. 13, 6 (vgl. hier noch Joel 2, 4 von den Heerscharen, welche am Gerichtstage Jahwehs daherstürmen werden); מַרְאֶה 1 M. 46, 2; 4 M. 12, 6; 1 Sam. 3, 15.

b) Die Ueberzeugung des israelitischen Volkes, dass das von Gott Gezeigte mit dem körperlichen Auge wahrgenommen wurde, hat sich (ausser in den gebrauchten Verben) noch durch viele Momente ausgesprochen. Es nahm ja ein Einkehren des versichtbarten Gottes in Abrahams Zelt (1 M. 18, 2) und ein leibliches Ringen Jacobs mit „einem Manne“ (1 M. 32, 25—30) an. Darauf hat besonders Kurtz, Geschichte d. A. B. I. S. 181 hingewiesen. Auf 2 M. 3, 2 ff. komme ich noch unten zu sprechen. Es heisst ferner „Mose schrie zu dem Herrn, und der Herr zeigte den Baum“, durch welchen das Bitterwasser versüsst wurde 2 M. 15, 25. Wenn auch an dieser Stelle הוֹרָה steht, so ist doch der Gegenstand des göttlichen Weisens ein für die körperlichen Augen sichtbarer. 2 M. 17 lesen wir v. 6 „Siehe ich werde vor dir stehen dort auf einem Felsen am Horeb“; also an der sichtbaren Gestalt Gottes soll Mose den Felsen erkennen, woraus mit dem Schlage des Stabes Wasser gelockt werden soll. Die Erscheinung Gottes bei der Gesetzgebung war für die Augen des ganzen Volkes wahrnehmbar 2 M. 19, 11; vgl. 20, 18; 24, 17; auch 40, 38 „die Wolken- und Feuersäule vor den Augen des ganzen Volkes“; auch 3 M. 9, 23 f.; 4 M. 14, 10; 5 M. 4, 10; 29, 2 und endlich „er hat vor unseren Augen solche grosse Zeichen gethan“ Jos. 24, 17. Ferner, wenn auch nicht das ganze Volk, so doch die 70 Aeltesten sahen den Gott Israels, als es unter seinen Füssen war, wie ein Werk aus Sapphirplatten und wie der Himmel selbst an Reinheit (Dillmann z. St.) 2 M. 24, 10. „Die Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn war gleich einem verzehrenden Feuer“

24, 17, wo die Vergleichung die Eigentlichkeit des Sehens hervorhebt; und ein Vorbild der Wohnung und alles ihres Geräthes zeigte Gott dem Mose 25, 9, wo das Object des Sehens gerade so wie die 2 steinernen Gesetzestafeln als wirklich gedacht ist. Sehen mit den leiblichen Augen ist doch auch darin vorausgesetzt, dass es heisst, Mose habe für seinen Verkehr mit Gott die Decke von seinem Angesicht entfernt, die er aufs Gesicht legte, damit das Volk von dem auf ihm lagernden Abglanz der göttlichen Doxa nicht geblendet würde 2 Mos. 34, 34. Unmittelbares Sehen ist auch vorausgesetzt, wenn es heisst, dass Gott den Mose von Angesicht zu Angesicht kennen gelernt habe 5 M. 34, 10, dass Mose mit Gott von Mund zu Mund geredet habe 4 M. 12, 8.

Aufheben die Augen wird von Bileam erwähnt 4 M. 24, 2, als er das vor ihm lagernde Israel ansah. Dieses „Aufheben" steht nicht dabei z. B. wenn es heisst „und er sah, dass es gut war in den Augen Jahwehs" 4 Mos. 24, 1, aber v. 2, wo Bileam hinsieht, um das in der Ebene ausgebreitete Volk zu sehen. Allerdings kommt das Aufheben der Augen auch 1 M. 31, 10. 12 vor, wo die Wahrnehmung als im Traume geschehen bezeichnet wird. Aber ich glaube, mich mit gutem Rechte darauf zu berufen, dass dieses ein prophetischer Traum ist, wo durch die Hinzufügung des Augenaufhebens die Wirklichkeit des Vorganges hervorgehoben werden soll. Denn wo ein uneigentliches Sehen gemeint ist, wobei nicht die Augen gebraucht werden, da steht חָנָה oder auch רָאָה, aber niemals „heb doch auf deine Augen!" Man kann also zwar sagen, dass das Augenaufheben bei den Israeliten so sehr mit dem Sehen zusammengewachsen sei, dass es nur den Beginn des Sehens bezeichnet habe; aber nicht kann man sagen, dass das Augenaufheben auch beim uneigentlichen Sehen dem Wahrnehmungsacte vorausgeschickt worden wäre. Durch die Vorsetzung dieser Formel wird also jener Traum 1 M. 31, 10 einer Vision gleichgestellt. Und wenn dieses nicht gelten soll, so doch dies, dass 1 M. 31, 10. 12 eben ausdrücklich „im Traum" dabei steht, man also weiss, wie dieses „Augenaufheben" zu verstehen sei. Demnach bleibt auch das Augenaufheben ein unabhängiger Beweis für die Eigentlichkeit des prophetischen Sehens, insofern bei den Visionen nicht „im Traum" dabei steht. — Vgl. noch: Josua hob seine Augen auf und ward gewahr den (für gewöhnlich) unsichtbaren

Lenker der Eroberung Canaans Jos. 5, 13; „aufheben die Augen“ steht auch 1 Chr. 21, 16, als David den Pestengel auf der Tenne Aravna's sah, und man kann sagen, dass in der Parallelstelle 2 Sam. 24, 17 deshalb nur „Sehen“ stehe, weil da das Sehen blos in einem durch den Infinitiv abgekürzten Nebensatze erwähnt ist. — Die genannte Formel wird auch ersetzt durch „hinblicken“, vgl. 1 Kön. 19, 6, wo von Elia in der Wüste erzählt wird „und er blickte hin (הִבִּיט) und siehe, in seiner Kopfgegend war ein geröstetes Brod etc.“ — Vgl. noch „der Engel des Herrn verschwand aus seinen Augen“ Ri. 6, 21. — Auch die Eselin des Bileam sah den ihr entgegentretenden Engel 4 M. 22, 23, und bei ihr wird doch niemand eine innerliche Wahrnehmung mit den Augen der Seele und mit einem sogenannten höheren Sinne annehmen. Und dadurch, dass diese Geschichte, wie die mit ihr verbundene Weissagung, nicht geschehen ist, wird selbstverständlich nicht im mindesten die Kraft geschmälert, mit welcher sie für die Meinung Israels vom äusserlichen, körperlichen Sehen der Visionen zeugt. — Elia verhüllte sein Antlitz mit seinem Mantel, als diejenige elementare Erscheinung ihm bemerkbar geworden war, welche Jahweh begleitete. Und nachdem Elia sein Antlitz verhüllt hatte, drang Kunde von Jahweh nur noch durch sein Ohr zu ihm 1 Kön. 19, 12 f.

Allerdings in dem „schauen das Angesicht Jahwehs“ Ps. 11, 7 und 17, 15 liegt eine metaphorische Redensart vor, einmal, weil unter dem „Angesicht Jahwehs“ auch sonst die Bundeslade mit dem Gnadenstuhl und den Cherubim, auf denen Jahweh thront 1 Sam. 4, 4, und dann weiter das jene pars potior umgebende Heiligthum verstanden wird (vgl. nur Ri. 21, 2), das andere Mal, weil nicht von den Frommen allein ausgesagt sein könnte, dass sie einstmals beim Endgerichte und -heile das Angesicht Jahwehs schauen werden, sondern dies auch von den Gottlosen gelten würde. Also Ps. 11, 7 heisst „denn gerecht ist Jahweh, Gerechtigkeitserweisungen liebt er, die Aufrichtigen dürfen schauen sein Angesicht“ d. h. zu ihm aufblicken, ihm unter die Augen treten; Ps. 17, 15 „ich (im Gegensatz zu den Gottlosen) will schauen nach deinem Angesicht (= ich will mich deiner Huld trösten), will mich beim Erwachen sättigen an deiner Gestalt (Bild, Erscheinung, Vorstellung)“. Dagegen ein wirkliches Sehen Gottes ist gewiss vom Dichter des Hiob vorausgesetzt, wenn er 42, 5 Hiob sagen lässt: „Nach dem Gehör des Ohres habe ich dich ge-

hört, und nun hat mein Auge dich gesehen". Und nicht blos weil das neben dem zweimaligen חזה gebrauchte „und meine Augen werden ihn sehen" 19, 27 an jene aus dem Schlusscapitel citirte Stelle ausdrücklich erinnert, sondern weil die Freunde ausdrücklich an das bevorstehende Gericht erinnert werden (19, 29), ist auch 19, 26 an ein eigentliches Sehen des zum Gericht erscheinenden Jahweh gedacht.

c) Nach einigen Stellen musste das körperliche Auge erst eine besondere Beschaffenheit erhalten, ehe es die dargebotenen Bilder wahrnehmen konnte. Denn es heisst „da deckte Jahweh dem Bileam die Augen auf, dass er den Engel im Wege stehen sah" 4 M. 22, 31. Vorher hatte also Bileam den Engel nicht bemerkt, obgleich dieser zuletzt (v. 26) vor die Eselin an einem engen Orte getreten war. Also um diese Erscheinung zu sehen, bedurfte es einer besonderen Ausrüstung der Augen. Es wurde die Decke weggenommen, welche den Blick in die gewöhnlich unsichtbare Welt verhinderte; es wurde die Sehkraft des Auges gesteigert, wie es ja durch den Eifer des Suchens nach irdischen Dingen geschieht. Und man kann nicht sagen, dass das „Aufdecken der Augen" ein bloses Aufmerksammachen sei, wie man in der That oftmals Gegenstände nicht wahrnimmt, obgleich sie in dem Sehfelde liegen, und es erst eines Hinweises bedarf, damit man die Objecte wirklich sieht; denn der Engel war kein so verschwindendes Object, ferner war die Entfernung klein und der zu überschauende Raum eng. — Weil nun Bileam diese Einwirkung Gottes auf die Augen erfahren hatte und darum auch die Bilder wahrnehmen konnte, welche die Zukunft Israels darstellen konnten, heisst er ein Mann „aufgedeckt in Bezug auf Augen" 4 M. 24, 4. 16. — Von einer solchen Schärfung der Augen und nicht von einem blosen Aufmerksammachen ist es auch zu verstehen, wenn Elisa in Bezug auf seinen Diener bittet: „Herr, öffne ihm die Augen, dass er sehe!" und wenn es heisst: „Da öffnete der Herr die Augen des Knaben, und er übte die Thätigkeit des Sehens aus (oben S. 14), und siehe, der Berg war voll von feurigen Rossen und Kriegswagen um Elisa her" 2 Kön. 6, 17. Da ist das Verb פָּקַח gebraucht, welches von 1 M. 3 an von der Befähigung der Augen für schärferes Sehen (1 M. 3, 7) oder für das Sehen überhaupt (Jes. 35, 5) [1] verwendet wird. Und wenn

1) Die Blinden sind da körperlich blind, weil sie v. 6 mit den Lahmen zusammengestellt sind.

nun dieses „Oeffnen der Augen“ auch 1 M. 3, 5 im Munde der Schlange von der Erhöhung der Intelligenz durch die Aufschliessung des Leibesauges, und 1 M. 21, 19 bei der Hagar wahrscheinlich vom blosen Aufmerksammachen auf einen bis dahin übersehenen Wasserbrunnen verstanden ist, so doch in der zu Dothan spielenden Scene (2 Kön. 6, 17) von der Befähigung des äusseren Auges zum Wahrnehmen transcendenter Dinge. Der Gegensatz dazu steht v. 18, wonach Elisa zum Herrn betet: „Herr, schlage dieses Volk mit Blindheit!“ Dadurch wurde bewirkt, dass die Syrer mit sehenden d. h. offenen Augen sich nicht in der Gegend zurecht fanden, sondern sich den etwa vier Stunden weiten Weg in die feindliche Residenz Samaria führen liessen. Es ist nicht eigentliche Blindheit gemeint, sodass die Syrer gar nichts gesehen hätten. Das ergiebt sich mit Wahrscheinlichkeit daraus, dass v. 20 auch in Bezug auf die Syrer die Bitte Elisa's lautet: „Herr, öffne die Augen dieser, dass sie sehen!“, wie in Bezug auf den Diener vorher. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass dieselbe Redensart gleich hintereinander in verschiedenem Sinne gebraucht wäre: v. 17 von der Schärfung der Sehkraft des äusseren Auges, v. 20 von der Schaffung dieser Sehkraft. [1])

Wenn nun Elisa selbst die ihn umgebenden feurigen Rosse und Wagen, mit deren einem Elia zum Himmel geholt worden war, gleich von vornherein sah, ohne dass bei ihm erst eine Oeffnung der Augen erwähnt wird, so fragt es sich trotzdem, ob es der Glaube Israels war, dass ihm als einem Propheten überhaupt die Augen für solche transcendente Erscheinungen ausgerüstet waren. Freilich wird auch bei Micha dem Sohne Jimla's, welchem von Gott die ausziehenden Kriegerscharen „auf den Bergen wie Schafe, die keinen Hirten haben“ gezeigt wurden (1 Kön. 22, 17), keine Oeffnung der Augen erwähnt. Aber bei Bileam, welcher doch nach der einen Reihe von Ueberlieferungen (4 M. 22—24) als ein wahrer Prophet Jahwehs gefasst wird und doch wenigstens schon seit dem Beginn seiner Reise vom Euphrat nach Moab als im Dienste Jahwehs stehend gedacht ist, wird eine solche Oeff-

1) So ist die Blindheit wahrscheinlich auch 1 M. 19, 11 in Bezuf auf die Päderasten Sodoms gemeint, und man kann sich denken (und darauf kommt, wo es sich um Feststellung der in der Anschauung eines Volkes mit einem Ausdruck verbundenen Vorstellung handelt, etwas an), dass sie in rasender Wuth der Leidenschaft trotz ihrer Bemühungen den Eingang zum Hause Lot's nicht finden konnten.

nung der Augen erwähnt. — Trotzdem scheint die Annahme unnöthig zu sein, dass das menschliche Auge allemal erst besonders aufgeschlossen wurde, wenn es Gestalten oder Dinge, die aus der gewöhnlich unsichtbaren Welt stammten, wahrnehmen sollte. Vielmehr scheint Gott der natürlichen Befähigung des Menschen in der einen Reihe von Fällen durch den Grad von Verdichtung zu Hilfe gekommen zu sein, welchen das Geistwesen Gottes selbst und die himmlische Leiblichkeit der Engel etc. angenommen hat, um sich dem menschlichen Sehvermögen zu accommodiren. In der andern Reihe von Fällen kam er durch „Oeffnung der Augen" zu Hilfe. Denn wo die Umgebung, wie die den Bileam begleitenden Moabiterfürsten oder die Dothan belagernden Syrer, die himmlische Erscheinung nicht bemerken sollte, musste diese sich mit einem solchen Grade von Verdichtung begnügen, dass nur „geöffnete" Augen sie beobachten konnten. Also auch bei Elisa und Micha ben Jimla ist eine solche Steigerung der gewöhnlichen Sehkraft vorauszusetzen. — In solchen Fällen war die himmlische Gestalt nicht mit den „Fleischesaugen" zu sehen, welche Gott, so lange er in seiner Sphäre bleibt und nicht bei den armen Menschen einkehren will, selbst nicht hat; vgl. die interessante Stelle Hi. 10, 4, wo der Dulder von den Unterschieden des mit den Menschen verglichenen Gottes redet und fragt: „Sind Augen des Fleisches dir, oder siehst du so, wie ein Mensch siehet?"

6) Wie in dem fünften Puncte die Geschichtsschreibung Israels nichts berichtet hat, was nicht seine principielle Begründung in den Selbstzeugnissen der Propheten fände, so bietet sie auch Parallelen dazu, dass die Propheten von einer Ortsveränderung hin zu dem Schauplatze sprechen, wo Gott sich und das Göttliche sehen lassen will. Denn es heisst „und es rief Jahweh den Mose auf den Gipfel des Berges etc." 2 M. 19, 20. — Aber der israelitische Prophet suchte nicht aus eigenem Antrieb und nach eigener Gewohnheit das Object seiner Rede auf, um seine Weissagungen dadurch wach zu rufen, und auch wenn Habakuk auf seine Warte treten will, um zu sehen, was Gott ihm sagen werde, so ist dies nur bildlicher Ausdruck und bedeutet, dass der Prophet gespannt sei, welche Antwort ihm Jahweh auf seine Anrede ertheilen werde. — Deshalb muss man es, wie Riehm in seinem Handwörterbuch, Art. „Bileam", beurtheilen, wenn wir diesen der Reihe nach den Ort der Höhenaltäre Baals, wo er nur das Ende Israels sehen konnte 4 M. 22, 41; dann das Feld der Späher auf

dem Gipfel des Pisga, von wo er Israel noch nicht ganz sah 23, 13; endlich den Gipfel des Peor, von wo er Israel nach seinen Stämmen lagern sah 23, 28; 24, 3, aufsuchen sehen. Schon für sich muss das Aufsuchen von Aussichtspuncten als unisraelitisch angesehen werden, und trotz Bileams Absicht, auf den Höhen einen Ausspruch des wahren Gottes über das Heilsvolk zu erlangen, kann dieses Verfahren nicht als mit dem Wesen der wahren hebräischen Prophetie übereinstimmend betrachtet werden, weil wir deren Träger auf alle Mittel, sich göttliche Mittheilungen zu verschaffen, durchaus verzichten sehen. — Vollends dann wäre aber das Aufsuchen von Aussichtspuncten unisraelitisch, wenn Bileam auf sie gegangen wäre, um auguria da zu beobachten, welche ihm anzeigten, dass Jahweh in seiner Nähe sei. Dies aber ist nicht auch ein Grund, weshalb Bileam die verschiedenen Höhen betrat, sondern diese Beobachtung hat er nur da geübt, wo er sich eben befand. Und als er nach dem 2. Ausspruche einsah, dass Jahweh durchaus sich zu Israel bekennen wollte, so erhob er auf der Höhe seinen Blick nichtmehr empor in die Luft, zum Himmel, um solche Wahrzeichen zu erhaschen, sondern er senkte ihn nach der Ebene 24, 1.

Von solcher Ortsveränderung auf der Erde, welche durch eine himmlische Macht bewerkstelligt worden wäre und welche auch Hesekiel nicht von sich hat aussagen wollen, liefern auch die Geschichtsbücher keine Beispiele. Denn keine solchen sind enthalten in den Worten Obadja's, des frommen Dieners Ahabs, welcher auf die Aufforderung Elia's, seine Anwesenheit dem Könige zu melden, entgegnete, dass er sich dabei grosser Gefahr aussetzte, weil, wenn Obadja dem Könige die Meldung gemacht hätte, der Geist Jahwehs den Propheten dahin tragen werde, wohin Obadja nicht wisse (1 Kön. 18, 12); auch nicht in der Geschichte von Elia, welcher, von der Hand Jahwehs getragen, dem Gespann Ahabs vom Karmel nach Jesreel voraneilte. (1 Kön. 18, 46). Diese Geschichten wollen nur besagen, dass die natürliche Bewegungskraft des Menschen durch die hochgehende Fluctuation des prophetischen Geistes zu einem ausserordentlichen Grade gesteigert wurde. Erst das apokryphische Stück „Vom Drachen zu Babel" hat den Habakuk durch die Luft aus Judäa nach Babylon tragen lassen. — Die Geschichten von der unmittelbaren Aufnahme Henochs (1 M. 5, 24) und Elia's (2 Kön. 2, 11) in den für gewöhnlich unwahrnehmbaren Welthintergrund sind anderer Art.

7) Endlich ist noch die Frage zu beantworten, welche Anschauung die Geschichts- und Lehrbücher von der Ekstase der Propheten enthalten. Es handelt sich in dieser Frage darum, ob blos eine Ekstase im negativen Sinne vorhanden war d. h. ein solches Beherrschtwerden vom sich darbietenden Eindrucke, dass die Fähigkeit, andere Dinge wahrzunehmen, erlischt, jeder andere Gedanke während des Eindruckes erstirbt und sogar der an das eigene „ich" vielleicht im ersten Moment unterdrückt wird.[1]) Oder, fragt es sich weiter, hat die in den Geschichts- und Lehrbüchern den wahren Propheten zugeschriebene Ekstase auch eine positive Seite, wobei das betreffende Subject nicht nur seinen zufälligen und temporären Vorstellungsinhalt sowie natürlichen Seelentrieb verliert, dagegen von unvermittelt und unmittelbar wirkenden Gefühlen sowie Trieben sich überwältigt zeigt, sondern auch den Grundbestand seiner menschlichen Seelenfähigkeit (Selbstbewusstsein, Verstand und Gewissen) einbüsst und nicht mehr zur Selbstbehauptung gegenüber den fremden Einflüssen und zur verantwortlichen Regelung seiner Lebensäusserungen verwendet?[2]) — Zeigen (um die in diesem Satze enthaltenen Mo-

1) Solche negative Ekstase lehrt uns das Neue Testament in dem Staunen, der Furcht, dem Schrecken, dem Entsetzen kennen, welches die Zuhörer der gewaltigen Predigt oder die Zuschauer der ausserordentlichen Thaten Christi erfasste: Matth. 7, 28; 13, 54; 8, 27; 9, 8; 12, 23, und hier steht auch das Verb, wovon ἔκστασις abgeleitet ist. Bei Markus, welcher auch, wo Matth. 8, 27 nach der Stillung des Meeressturmes blos „sich verwundern" bietet, „sie fürchteten sich in grosser Furcht" 4, 41 hat, finden wir dieses Zeitwort öfter. Nämlich nach der Heilung des Gichtbrüchigen, wo bei Matth. 9, 8 „sich fürchten" steht, steht Mark. 2, 12 „sich entsetzen"; ebenso vgl. Matth. 9, 26 und Mark. 5, 42 (entsetzten sich in grossem Entsetzen); Matth. 14, 33 und Mark. 6, 51.

2) Solche positive Ekstase schrieben seine Angehörigen (οἱ παρ' αὐτοῦ) Christo zu, als dieser den rücksichtslos andringenden Massen von Hilfesuchenden sich unermüdlich zu Diensten stellte. Da wollten sie sich seiner bemächtigen, weil sie meinten, er sei ausser sich gerathen (Mark. 3, 20 f.). Sie dachten und behaupteten, Christus habe sich selbst vergessen, unterlasse die vom (natürlichen) Verstand geforderte Rücksichtnahme auf sein Wohlbefinden, indem er trotz der erdrückenden Arbeit freiwillig auf das Essen verzichte. Sie wussten nicht, dass ihn seine Heilandsliebe zu solcher Aufopferung hinriss; sie wussten nicht, dass er gerade sein eigenstes Selbstbewusstsein fand, indem er sich Gott widmete; sie wussten nicht, dass er damals gerade bei der Ausübung seines Berufes war („in dem das seines Vaters ist"), und dass „seine Speise die war, dass er that den Willen dessen der ihn gesandt, und vollendete sein Werk".

mente einzeln vorzuführen) die Berichte, welche die Geschichts- und Lehrbücher vom Auftreten der wahren Propheten enthalten, dass sich bei denselben unvermittelte d. h. nicht aus Hemmungen oder Beschleunigungen des Vorstellungslebens stammende Gefühle und unvermittelte d. h. nicht vom Vorstellungslauf abstammende Triebe geltend machen, die also, wie beim Hören des Rhythmus und der Melodie in der Musik, sowie des Reimes, des Metrums in der Poesie, von den Empfindungsnerven direct ausgehen und auch unmittelbar (d. h. ohne Umsetzung in Vorstellungen) auf die motorischen Nerven und weiter auf die Muskeln einwirken und dadurch (je nach der Art des Rhythmus und der Melodie [1]) entweder die körperliche Bewegung lähmen oder über das sonst gewöhnliche Maass steigern? Zeigen die Berichte, dass wahren Propheten durch eine übernatürliche Potenz ein Anstoss gegeben worden ist, welcher (wie die menschliche, irdische Begeisterung unmittelbar d. h. ohne bewusste Umsetzung in Vorstellungen, Urtheile, Schlüsse den Menschen fortreisst) ihm Kopf und Herz und Hand in instinktmässige Bewegung versetzt, ihm Ideen erzeugt, die er vorher nicht hatte und im gewöhnlichen Verlauf nicht gehabt hätte, ihm Gefühle entzündet, die er vorher nicht geahnt, ihn zu Entschlüssen und Thaten angespornt hätte, die ihn selbst überrascht hätten? Auf so unmittelbare Weise, also ohne dass das Gesammtbewusstsein seine Diktatur ausübt und den Lauf der Vorstellungen vor falschen Verbindungen d. h. vor falschen Urtheilen und Schlüssen und darum unbegründeten Gefühlen und Willensbestrebungen behütet, wirken nun auch beim Schlafenden die Vorstellungsmassen auf einander, und beim Träumenden üben auch ganz unbedeutende Körperzustände einen verwirrenden Einfluss auf den Vorstellungsverlauf aus, welchen sie nicht ausüben würden, wenn das Gesammtbewusstsein wach wäre. Zeigen nun etwa die Berichte, dass wahre Propheten durch einen dem Schlafe ähnlichen Zustand der Herrschaft über die Abwickelung ihres Seelenlebens beraubt worden sind? Zeigen endlich die

1) Ich erlaube mir hierbei zu erwähnen, dass die drei Begriffe Harmonie, Rhythmus und Melodie in Schillers Vers (Das Eleusische Fest) „Aber aus den goldenen Saiten lockt Apoll die Harmonie, und das holde Maass der Zeiten und die Macht der Melodie“ zusammengefasst sind. Harmonie besteht in der Verträglichkeit gleichzeitig erschallender, Rhythmus in der Aufeinanderfolge verschieden langer (ein ungleiches Zeitmaass ausfüllender), Melodie in der Aneinanderfügung verschieden hoher Töne.

Berichte, dass wahre Propheten, Selbstbewusstsein, Verstand und Gewissen verlierend, sich selbst, ihre Menschenwürde vergessen, besinnungslos und blind gehandelt haben, als wären nicht mehr sie die verantwortlichen Vollbringer dessen, was sie thaten, sondern eine fremde, sie überwältigende Macht?

Dieses habe ich ausgeführt, um nicht blos die Frage, um welche es sich handelt, zu zergliedern, um nicht blos die natürlichen Analogien vorzuführen, welche eine solche positive Ekstase besitzt, sondern um die Widerlegung eines Beweises vorzubereiten, welcher für die positive Ekstase der wahren Propheten versucht worden ist.

Hengstenberg nämlich hat, wie aus den prophetischen Schriften, so auch aus den Geschichts- und Lehrbüchern Material gesammelt, welches beweisen soll, dass sich die Propheten bei ihrem Weissagen im positiv ekstatischen Zustande befunden hätten. Ich führe erst seine Argumente ganz kurz der Reihe nach an, damit der Gang seines Beweises gehörig zur Geltung kommt. Diese Argumente sind: Anregung durch Musik 1 Sam. 10, 5; 2 Kön. 3, 15; 1 Chr. 25, 1. 2. 5; Verwandtschaft des Weissagens mit der Poesie 2 Chr. 29, 30; daher poetische Sprache der Propheten (Christologie III, 2, S. 162); das „Sitzen an Flüssen, damit die Propheten in Stille und lieblicher Umgebung durch das sanfte Geräusch des Wassers erquickt und aufgeweckt und zu göttlichen Entzückungen vorbereitet werden möchten“ (S. 163 f.); die Nacht erscheint vorzugsweise als Zeit prophetischer Mittheilungen Gen. 22, 3; Num. 22, 8; 2 Sam. 7 (S. 164 f.); Verwandtschaft der prophetischen Gesichte mit Träumen Gen. 15, 1. 11; 20, 7; Num. 12, 6 (S. 165 f.); Bezeichnung der Propheten als „Wahnsinniger“ (S. 167); die Aussage Bileams Num. 24, 3 f. „der Mann mit verschlossenem Auge .... niederfallend und geöffneter Augen. Bileam bezeichnet sich als Mann mit verschlossenem Auge mit Beziehung auf die Ekstase, bei der die Verschliessung der äusseren Sinne mit Oeffnung der inneren Hand in Hand geht“ (S. 168); Ausserordentlichkeit des prophetischen Zustandes 1 Sam. 10, 6. 11; Cap. 19 (S. 169 f.). Gehen wir nun diese Beweismomente der Reihe nach durch!

Vor allem ist nicht zu vergessen (vgl. Band I. S. 45—49), dass es in Israel auch ein indirect von Gott stammendes, also wahres, jahwehtreues, aber secundäres, reproducirendes Prophetenthum gab. Was demnach von den Uebungen und Zuständen der

Mitglieder dieses Prophetenstandes erzählt wird, darf nicht auf die eigentlichen d. h. direct berufenen Propheten angewandt werden.

Wenn nun auch Klagel. 2, 9 von einem Anrecht dieser secundären Propheten auf Gesichte und davon, dass sie auch welche erlangt haben, spricht, so ist es trotzdem unbegründet, dass die Prophetenschar von Rama 1 Sam. 10, 5 durch ihre musikalischen Uebungen sich in denjenigen Zustand versetzen wollte, worin sie unmittelbare Mittheilungen von Gott zu empfangen fähig war; sondern sie begleitete nur ihre Reden von Gott und ihre Gefühle für Gott mit Harfenspiel und Paukenschlag und Flötenblasen und Citherschlagen. Wir sind nicht blos berechtigt, sondern vielmehr genöthigt, so zu urtheilen, weil wir nicht den geringsten positiven Anhalt haben, bei den Propheten und den Geschichtsschreibern Israels die Anschauung vorauszusetzen, dass sie durch menschliche Mittel sich zum Empfang von Offenbarungen vorbereiten könnten und dürften. Und Saul wurde dort in Rama nicht zum eigentlichen Propheten, als er die Melodien der Prophetenchöre hörte, sondern zu einem Theilnehmer an den Uebungen der secundären Propheten. Saul hat damals sowenig, als während seines späteren Lebens gemeint, dass er ein zum Offenbarungsempfang befähigter Prophet geworden sei. Und ich muss bei der Ansicht beharren, dass das Citherspiel, welches Elisa sich bestellt hat (2 Kön. 3, 15), nur eine negative d. h. die Unruhe der Seele, die Aufregung des Körpers beschwichtigende Aufgabe hatte. Eigene, künstliche Mitwirkung zum Zustandekommen der Offenbarung widerspricht eben dem Bewusstsein der Propheten von dem durchaus supernaturalen Ursprung ihrer Offenbarungen diametral. Und dieses Bewusstsein vom durchaus überirdischen Ursprung der prophetischen Weisungen sprechen auch die Geschichtsbücher z. B. über Elia aufs deutlichste aus, und geht man von diesem hundertfach gesicherten Centrum, dieser Anschauung Israels von der rein göttlichen Herkunft der prophetischen Offenbarung aus, dann muss man eine Deutung von 2 Kön. 3, 15 ablehnen, welche durch gar nichts im Texte angezeigt ist, sondern nur eben durch eine falsche Grundanschauung über die Prophetie hineingebracht ist. Ja, die Deutung von 2 Kön. 3, 15, wonach dort der Prophet sich durch Musik in Ekstase habe versetzt haben wollen, macht die Prophetie zu einem halb menschlichen Produkt. Und das will sie selbst gar nicht sein. — Und dieses Grundbewusstsein der Prophetie muss

geschützt werden, so lange nicht unausweichliche Gegenzeugnisse beigebracht werden. Ein solches ist 2 Kön. 3, 15 nicht. [1])

1) Diese von mir vertheidigte Auffassung ist auch die von Keil und Thenius z. St. — Verwandt ist die Deutung, dass Elisa seinen Zorn habe besänftigen wollen. Raschi z. St. sagt: „Holt mir einen Citherschläger, nämlich wegen des Aergers, weil sich die Schekhina von ihm emporgehoben hatte"; Qimchi z. St.: „Man hat gesagt, dass, seitdem Elia sein Herr sich zurückgezogen, nicht auf ihm wohnte der Geist der Prophetie bis dahin, weil er traurig war und der heilige Geist nur innerhalb der Freude wohnt; und manche sagen: Wegen des Aergers, welchen empfand das Volk des Königs von Israel, war er betrübt, und man fügt hinzu: Von jedem, der sich unter den Propheten ärgert, zieht sich zurück sein Prophetenamt. Woher haben wir das (vgl. Levy, Chaldäisches Wörterbuch, II. S. 45)? Von Elisa. Und um sich zu erfreuen, sagte er: Holt mir etc." Rabbi Levi ben Gerson z. St.: „Es ist bekannt, dass der Aerger die Concentrirung im Intellect verhindert in der Zeit, wo die Prophetie jemanden anrührt, wegen der Beunruhigung der Gedanken derer, in welchen der Aerger ist. Und weil Elisa ein wenig über Jehoram ärgerlich war, da derselbe den Sünden Jerobeams anhing, war er verhindert zu reden. Er entfernte seinen Aerger und erweiterte sein Herz, und darauf liess sich der heilige Geist auf ihn nieder". Vgl. dieselbe Erklärung in den von mir schon Band I. S. 139 citirten Worten Herders. Karl Köhler, Der Prophetismus etc. S. 52 bemerkt nicht ohne formale Berechtigung dagegen: „Aber von dem Zorn des Elisa steht an der Stelle nichts". — Die auch von mir gemissbilligte Deutung, dass Elisa sich durch die Musik positiv auf die Weissagung habe vorbereiten wollen, wird, wie von Hengstenberg, so von Knobel, Prophetismus I. S. 119. 123. 134. 148; II. S. 48; de Wette, Archäologie § 268; Baur, Amos S. 7; Duhm, Theol. der Proph. S. 80; Schultz, Theol. d. A. T. S. 194; Küper, das Prophetenthum S. 51 vertreten. In der Mitte zwischen der Annahme einer negativen und der einer positiven Wirkung des fraglichen Citherspiels hielt sich die Auffassung von Köster S. 254: „Die Musik sollte durch die Harmonie der Töne den Geist reinigen und erheben zum Anschaun des Göttlichen". — Die Erklärung, welche Bleek, Einleitung § 162 giebt, dass Elisa durch den Saitenspieler nur seine Rede habe begleiten lassen wollen, ist unmöglich, weil nach dem Text der Citherschläger spielte, ehe Elisa zu reden begann, und im Gegentheil nichts davon erwähnt ist, dass er noch fortspielte, als Elisa weissagte. — Zu unbestimmt urtheilte Oehler, Theologie d. A. T. II. S. 20 f.: „Die Musik diente zur Zubereitung der Seele, um die göttliche Stimme zu vernehmen"; denn es ist nicht angegeben, ob die Musik blos eine negative, oder auch eine positive Wirkung ausüben sollte. Vgl. Tholuck, Die Propheten S. 46: „Einige Male wird bei den älteren Propheten die ernste Stimmung zu prophetischen Sprüchen erst durch Musik angeregt 2 Kön. 3, 15; 1 Sam. 10, 5". Eine inhaltslose Deutung steht bei De Wette-Schrader, Einleitung § 249: „In der früheren Zeit mögen die Propheten auch von der Musik Gebrauch gemacht haben 2 Kön. 3, 15".

Und was soll aus 1 Chr. 25 bewiesen werden? Dort ist v. 1 nach der Meinung der Masoreten, nach der Analogie von v. 2 und 3, wo beidemale das Particip Niqtal steht, und hauptsächlich weil das Substantiv נָבִיא nicht mit dem folgenden Adverbiale verbunden werden kann, das Qeri, also das Ptc. Ni. zu lesen, und es heisst also von Asaph, Heman und Jeduthun, dass sie weissagten mit Cithern und Harfen und Cymbeln. — a) Der Chronist will nicht aussagen, dass jene Männer als Musikkünstler den Propheten gleich gewesen seien. Auch so hat man die Sache auffassen zu dürfen gemeint, indem man die Uebersetzung vorschlug „die sich begeistert zeigten mit Harfe etc." (Zöckler z. St.) und dies als Anschauung des Chronisten hinstellte: „Das wirklich künstliche Spiel ist, wie jede Kunst, Aeusserung der Begeisterung oder Begeistung" (Bertheau z. St.). Nun habe ich schon in Band I. S. 187—194 zu zeigen mich bemüht, dass man die israelitische Anschauung vom Verhältnis der Geistesbegabung zur Kunst unrichtig fasse, wenn man nur die einen einzelnen Fall betreffenden Aeusserungen über Bezaleel zu Grunde lege. Die Anschauung Israels über das genannte Verhältnis ist diese, dass keineswegs die Kunstbegabung und Kunstgeübtheit als solche und darum in allen Fällen Wirkung eines besonderen Maasses von Gottes Geist, also überhaupt des speciell so genannten Gottesgeistes sei, und darum keineswegs die künstlerische Begabung mit der prophetischen Begabung zusammenfalle. Hier an dieser Stelle kommt nun noch eine ganz besondere Frage zur Beantwortung, ob nämlich die Künstler etwa deshalb von den Israeliten den Propheten gleichgestellt wurden, weil sie, noch mehr als ihre Zuhörer (und Zuschauer) unter dem unmittelbar auf die Seele wirkenden Eindruck ihrer Production stehend, bei Ausübung ihrer Kunst in den Seelenzustand der Aufgeregtheit, Lebendigkeit versetzt wurden.[1]) Auch zu einer so begründeten Gleichstellung der Künstler (zunächst Musiker und Dichter) mit den Propheten ist gar kein

1) Vgl. Hengstenberg, Christol. III, 2, S. 194 ff. (oben S. 7); vgl. hier auch noch Baur, Amos, S. 13 f.: „Weil den Propheten die von ihnen verkündigten Wahrheiten in der Form von inneren Anschauungen aufgehen und deshalb auch in concreten Bildern von ihnen ausgesprochen werden, weil der Prophet es nicht mit der Darstellung der nackten Wirklichkeit, sondern mit der Darstellung idealer Zustände zu thun hat, welche er in die Wirklichkeit einführen möchte, so streift die prophetische Sprache an die poetische nahe an".

Anhalt vorhanden. Er ist weder vorhanden, wenn man die Künstler, noch, wenn man die Propheten ins Auge fasst. Denn wenn man die ersteren betrachtet, so meine ich nicht, dass die durch Hörneralarm das Jubeljahr im Lande ankündigenden Boten (3 M. 25, 9), oder die die heiligen Trompeten blasenden Priester (4 M. 10, 8—10), oder die den Psalmengesang begleitenden Leviten (1 Chr. 25), oder sonst welche andere Musiker, oder die Componisten der Psalmenmelodien einen solchen enthusiastischen Seelenzustand gezeigt hätten, dass man sie deshalb mit den Propheten verglichen hätte. Und wenn man eben die Propheten, mit welchen jene wegen ihres aufgeregten Wesens verglichen worden sein sollen, betrachtet, so ist nicht einmal von den secundären Propheten anzunehmen, dass sie einen aufgeregten Zustand zu zeigen pflegten (Band I. S. 52). Demnach ist diese Verwandtschaft zwischen Kunst (insbes. Musik und Poesie) und Prophetie ohne hinreichenden Anhalt von beiden Parteien angenommen worden, sowohl von denen, welche durch diese Vergleichung die Prophetie ihres ausserordentlichen Characters entkleiden wollten (vgl. Band I. S. 102 f.), als auch von denen, welche umgedreht durch jene Vergleichung die Prophetie zu einer ausserordentlichen Erscheinung machen zu können meinten (Hgstbg.), und letzteres Bemühen ist nicht weniger zur Vermenschlichung, Ethnisirung der Prophetie ausgeschlagen, als das erstere. Vgl. noch Band I. S. 138 f. — b) Der Chronist wollte auch nicht sagen, dass Asaph, Heman und Jeduthun eigentliche, also neue Gottesgedanken empfangende Propheten waren. Dazu standen ihm, wie seinem ganzen Volke, die primären Propheten zu hoch. — c) Er will nur aussagen, dass diese drei Männer uneigentliche, also Propheten zweiten Ranges waren, welche die durch Andere gepredigten Gottesgedanken in Liedern, die sie zu ihrem Spiel vortrugen, verarbeiteten. Der Chronist hat jedenfalls an die Psalmen gedacht, welche die drei Männer zum Lob und Dank für Gott gedichtet haben. Aber auch als Psalmendichter sind sie nicht etwa wie eigentliche Propheten angesehen worden; denn die Psalmisten haben sich, wie kein besonderes Maass des Geistes (Bd. I. S. 190—192) und wie keine Visionen (oben S. 73 f.), so auch kein direktes Gotteswort zugeschrieben; vgl. unten.

Ebenso ist die Auffassung bei v. 2, wo es von Asaph allein wieder heisst „der da weissagte unter Leitung des Königs", und es wird hier durch den Zusatz der secundäre Character dieser weissagenden Thätigkeit hervor-

gehoben; denn ein Prophet direct von Gottes Gnaden stand nicht unter eines Menschen Leitung, überhaupt nicht in einem menschlichen Amtsverhältnis. Dass aber dieser Zusatz zu Asaph gehört und nicht etwa zu seinen Söhnen, ergiebt sich daraus unzweifelhaft, dass bei den Söhnen Asaphs vorher auch „unter Leitung des Asaph" steht. Also die Söhne Asaphs standen unter Leitung ihres Vaters und dieser wieder unter der Oberleitung des Königs. Darnach bemisst sich die Bedeutung des Prädicats „Schauer", welches Asaph 2 Chr. 29, 30 beigelegt wird.

Eine Schwierigkeit findet meine Erklärung in dem Ausdruck des zu „weissagend" gefügten Adverbiale. Denn, kann man sagen, zwar עַל bezeichnet nicht das Werkzeug, wodurch die vorher genannte Thätigkeit des Tönens ausgeübt wurde, sondern wodurch die vorher genannte Thätigkeit begleitet wurde; aber durch die Präposition בְּ wird das Instrument angeknüpft, worauf oder womit die Musik hervorgebracht wird; also muss auch hier das נִבָּא nicht durch die mit בְּ angeknüpften Instrumente begleitet, sondern hervorgebracht worden sein. Indes damit ein solcher Schluss berechtigt wäre, müsste feststehen, dass das mit בְּ angefügte Instrument gar nichts anderes als das hervorbringende Werkzeug sein könnte. Es kann aber auch das eine Thätigkeit begleitende Instrument sein. Denn vgl. „und es gingen heraus alle Weiber hinter ihr (der Mirjam) mit Pauken und Reigen" d. h. unter Paukenschlag und Reigentanz 2 M. 15, 20; ebenso Ri. 11, 34 von der Tochter Jephtha's; ebenso von den Frauen Israels nach dem Siege Davids über Goliath 1 Sam. 18, 6. Und wenn einer sagen wollte, dass in diesen Fällen das ב comitantiae zu verstehen sei, weil das dabei stehende Verb kein Tönen bedeute, so ist auch נבא gar nicht einfach ein Zeitwort des (musikalischen) Tönens, sondern heisst sonst überall weissagen d. h. Worte über Gott und göttliche Dinge hervorbringen, und wir sind also auch hier nicht blos berechtigt, sondern genöthigt, diese Bedeutung beizubehalten und daher das folgende mit בְּ angefügte Instrument als begleitendes zu fassen: also „unter Begleitung von, zum Spiel von Cither" etc. — Ueberdies aber lassen sich auch Fälle herbeibringen, wo das mit ב angefügte Instrument auch bei Verben des Tönens die Begleitung bezeichnet. So Ps. 150, wo es v. 1 f. blos heisst „Lobet Jahweh!"; dann v. 3—5 „Lobet ihn mit, unter Stossen in die Posaune, unter Spiel von Harfe und Cither etc." Also בְּ bezeichnet da das begleitende Instrument. Denn es ist die ganze lobpreisende Gemeinde aufgefordert, weil das vorhergehende Subject nicht wechselt, und weil hinterher (v. 6) wieder die ganze Gemeinde Gottes auf Erden Subject ist.

Eine Unterstützung aber empfängt meine Deutung durch den Wortlaut der zunächst weiter zu berücksichtigenden Stelle 1 Chr. 25, 3, wo es vom dritten der in v. 1 genannten drei Musikmeister (Jeduthun) heisst: „der da weissagte über (bei) dem Danken und Loben Jahwehs". Denn da „auf der Cither" schon vor „der da weissagte" steht, so hat man nicht einmal einen

Anlass und gar keine Möglichkeit, mit „auf der Cither“ die Worte „beim Danken und Loben Jahwehs“ zu verbinden und auf die Söhne des Jeduthun zu beziehen. Losgetrennt von „auf der Cither“, können diese Worte „beim Danken und Loben Jahwehs“ nur zu dem „der da weissagte“ gezogen werden. Also das Weissagen Jeduthuns gab sich beim Danken und Loben Jahwehs kund. — Und der Chronist braucht diese Worte auf keine andere Reproduction einer Gottesoffenbarung bezogen zu haben, als Ps. 89, worin die Nathansweissagung über die ewige Herrschaft des Hauses David (2 Sam. 7) dichterisch verarbeitet ist. — Und wegen dieser secundären Prophetenthätigkeit, wobei sich das Geistesauge des Menschen Bilder der Zukunft gestaltete, heisst dieser selbe Jeduthun auch „Schauer des Königs“ 2 Chr. 35, 15. — Jeduthun ist = Ethan, vgl. 1 Chr. 6, 29 etc. Ersterer Name ist vielleicht eine Erweiterung aus dem letzteren, indem man in dem Namen eine Anspielung auf die Thätigkeit des Mannes, das Loben Jahwehs, ausdrücken wollte. Und der 89. Psalm kann doch wenigstens bis v. 38 von einem Zeitgenossen Davids sein, wenn auch der Schluss von v. 39 an nicht auf Davids Zeit, auch nicht auf die Episode von Absaloms und Seba's Empörung passt.

Weiter berief sich Hengstenberg auf 1 Chr. 25, 5, wo es in Betreff Heman's heisst: „Schauer des Königs in den Worten Gottes zu erhöhen Horn, und es gab Gott dem Heman etc.“ Es ist nun zuvörderst (mit Bertheau z. St.) das masoretische Athnach bei „Horn“ zu respectiren; es kann nicht (mit Zöckler) „zu erhöhen Horn“ (= den Einfluss, das Ansehen) zum folgenden gezogen werden. Dies wird einfach durch die Fortsetzung „und es gab“ verboten. — Steht jene masoretische Verbindung der Worte fest, so fragt es sich trotzdem, wie diese Worte „zu erhöhen Horn“ aufzufassen sind. Mir ist es nämlich gar nicht plausibel, mit Gesenius, Thesaurus s. v. רוּם, Bertheau z. St., Mühlau-Volck im Handwörterbuch zu übersetzen „das Musikhorn laut ertönen zu lassen“. Denn 1) heisst קֶרֶן ganz für sich allein nicht „Musikhorn“, sondern Jos. 6, 5 steht קֶרֶן הַיֹּבֵל; 2) steht auch הֲרִים nicht mit dem Accusativ eines Musikinstrumentes, und deshalb statuiren Mühlau-Volck hier eine Ellipse; 3) ist auch ein solcher musikalischer Zusatz zu der Notiz über Heman gegen die Erwartung, weil ein solcher bei Asaph und Jeduthun nicht steht, und 4) ist diese Auffassung auch deshalb abzulehnen, weil das קֶרֶן nicht unter den in diesem Capitel ausschliesslich und wiederholt genannten drei Instrumenten (Cither, Harfe und Cymbel v. 1. 6) steht. Dagegen ist „Horn erhöhen“ in der metaphorischen Bedeutung „die Macht, das Ansehen vermehren“ dem Hebräer ein fest ausgeprägter und geläufiger Ausdruck von 1 Sam. 2, 10 an. Deshalb nehme ich auch hier den Ausdruck in dieser geläufigen Bedeutung. — Nun entsteht aber immer noch die Frage, wessen Horn gemeint ist. Gesenius im Thes., wo er also die an unserer Stelle stehende Redensart in doppelter Weise aufgefasst hat, sagt s. v. קֶרֶן „exaltavit cornu (Dei) i. e. celebravit, laudavit eum 1 Par. XXV, 5“.

Er also hat das „zu erhöhen Horn“ als Zweck oder begleitenden Umstand zur Thätigkeit des vorausgehenden Heman aufgefasst. Gegen diese Beziehung spricht aber zweierlei: einmal, dass der Ausdruck „das Horn Gottes erhöhen“ sonst nicht vorkommt und auch überhaupt zu kühn ist, das andere Mal, dass dabei der Ausdruck „zu erhöhen Horn“ vom Nächstvorausgehenden losgerissen wird. Denn die ganze Stelle heisst doch, wie oben steht „dem Heman, dem Schauer des Königs in den Worten Gottes zu erhöhen Horn“. Demnach ist zunächst zu versuchen, ob nicht die Worte „zu erhöhen Horn“ vom nächstvorausgehenden „in den Worten Gottes“ abhängig gemacht werden können. Bei diesem Versuch dürfen wir uns nun nicht daran stossen, dass mit einem Substantiv ein Infinitiv mit ל verbunden werden soll; denn dieselbe Schwierigkeit hätten wir bei der Verbindung der Worte mit „Schauer“. — Welchen Sinn geben nun die Worte „in den Worten Gottes zu erhöhen Horn“? Die hier gemeinten Worte Gottes sind die Verheissungen Gottes an David, um dessen Horn zu erhöhen. Es ist natürlich zunächst an 2 Sam. 7 (und davon schon abgeleitet [Band I. S. 142 f. 190] Cap. 23) gedacht. In diesen Verheissungsworten, im Rahmen derselben, nach dem Muster und der Norm derselben war Heman ein Schauer des Königs d. h., wie es schon bei Jeduthun angedeutet worden ist, innerhalb des Rahmens der an David ergangenen Verheissungen schaute das Auge des Geistes (Verstandes; חזה) Ausführungen und ersah sich das Dichterauge Ausgestaltungen. — Wenn nun auch nichts darauf ankommt, so will ich doch noch eine Vermuthung hinzufügen. Mir scheint es ganz so, als wenn bei diesen Worten „Schauer des Königs im Rahmen (auf Grund) der Worte Gottes „zu erhöhen Horn“ an Ps. 89 als an ein Gedicht gedacht wäre, worin dieses Schauen des Dichterauges zur Geltung gekommen wäre. Denn gerade in diesem Psalm ist auffallend oft von dem „Erhöhen des Horns etc.“ die Rede, nämlich v. 18 „und durch dein Wohlgefallen erhöhest du unser Horn“; v. 25 „und in meinem Namen wird hoch sein sein Horn“; vgl. auch v. 43 „du hast erhöhet die rechte Hand seiner Bedränger“. Nun ist zwar Ps. 89 dem Ethan, also dem Jeduthun, zugeschrieben; aber auch dieser war ein Esrahiter, wie Heman Ps. 88, 1. Es könnte also immerhin der Chronist beim Gedanken an das „Schauen“ des Heman an Psalm 89 gedacht haben, und dann hätte Heman durch sein Schauen, durch seine sinnende Dichterthätigkeit das „Horn erhöhen Davids“ nachgeahmt, welches Gott vorgemacht hatte.

Hengstenberg hatte demnach keinen Anlass, den Seelenzustand des Weissagenden mit der Geistesverfassung desjenigen zu vergleichen, welcher die Musikkunst ausübt und natürlich mehr als andere Leute unter deren Einfluss steht, wonach sie die Nerven und Muskeln unmittelbar packt und von da die Seele in stärkere Schwingungen versetzt, als es die Rede bewirkt. Eben-

sowenig Veranlassung hatte er, den Seelenzustand des Weissagenden mit dem des Dichters zu vergleichen. Denn die Stelle, auf Grund deren er es gethan hat, 2 Chr. 29, 30, heisst: „Und es gebot[1]) der König Hiskia und die Sänger den Leviten, Jahweh zu loben nach der Norm der Worte Davids und Asaph's des Schauers; und sie lobten bis zur Freude und verbeugten sich und verneigten sich". Da ist nun klar, dass „in (בְּ) den Worten Davids" nicht heissen kann „nach den Befehlsworten Davids", denn es steht dabei „und Asaph's des Schauers". Es kann also nur heissen „nach den Psalmworten Davids und Asaph's des Schauers". Da ist also ein Loben Jahwehs in oder mit d. h. mit Benützung oder nach Maassgabe der Psalmworte Davids etc. geboten. Die Leviten sollten die Melodien spielen, welche über den dem David und Asaph zugeschriebenen Psalmen standen, und die Sänger fielen dann mit ihrer Stimme in das allgemeine Lob Jahwehs ein.

Dabei ergiebt sich noch einmal, und zwar am deutlichsten, in welchem Sinne der Titel „Schauer" den drei Männern Asaph, Heman und Jeduthun (Ethan) beigelegt worden ist. Denn Asaph kommt an unserer Stelle als Dichter in Betracht, und er ist neben David genannt, welcher auch nur ein Dichter und ein Verarbeiter, Reproducent von Prophetenworten war (Band I. S. 142 f. 190). Daraus nun, dass Dichter, welche in Liedern die Gottesoffenbarungen primärer Propheten als Thema benützten, um darüber ihre herrlichen Variationen zu schreiben, wegen dieser Verwendung und Ausführung von Gottesoffenbarungen „Weissagende" und „Schauer" genannt worden sind, ist selbstverständlich kein Argument für die Meinung zu entnehmen, dass die primären Propheten beim Empfang und Vortrag ihrer Gottessprüche in einem gleichen Seelenzustand, wie Dichter (und Musiker) gewesen seien, und dass beim Offenbarungsempfang eben dieselbe nicht durch Vorstellungen vermittelte Perceptionsart zur Geltung gekommen sei, wie beim Hören von Musik, Reim, Metrum.

Und lässt sich dies etwa ferner mit Hengstenberg aus der

---

1) אמר in den späteren Büchern, wie im Aramäischen, = gebieten. Denn man kann zwar auch „sagen" übersetzen; aber da entsteht doch immer ein Zwang, und einen solchen uns aufzuerlegen, haben wir in diesem Verse um so weniger Veranlassung, als darin auch das nach aramäischer Art mit ל eingeführte Accusativobject vorkommt.

poetischen Sprache der Propheten herleiten? Keineswegs. Denn erstens schrieben die Propheten durchaus nicht alle poetisch, sondern die späteren näherten sich in ihrer Darstellungsart stark der Prosa, und zweitens haben die Redner auch bei andern Völkern in der Gewähltheit des Ausdruckes, der Bilder sich den Dichtern verwandt gezeigt, und die Propheten waren doch die grossen Redner ihrer Nation. Vgl. Band I. S. 102 f.

Der nächste Grund Hengstenbergs, nämlich dass sich die Propheten durch das Gemurmel der Flüsse zu göttlicher Entzückung vorbereitet hätten, wäre besser verschwiegen worden.

1) Ueber die Schauer des Königs. War Gad ein unmittelbarer Prophet? Ich meine, dass bei ihm der Fall eingetreten ist, welchen ich Band I. S. 51 als möglich hinstellte, dass nämlich jemand zu gleicher Zeit mittelbarer und unmittelbarer Prophet war. Seine Stellung zu Gott scheint mir ganz richtig 2 Sam. 24, 11 bezeichnet zu sein, indem es heisst „Und das Wort Jahwehs geschah an Gad den Propheten, den Schauer Davids". Damals also hat sich Gott den Gad zum unmittelbaren Organ seiner Kundgebung erlesen (und so vielleicht noch andere Male; aber wir wissen das nicht, wenn nicht auch 2 Chr. 29, 25 Gad zu den nebiim Jahwehs mit gezählt ist); im übrigen aber war Gad ein mittelbarer Prophet. Als solcher hat er die vorhergehende, durch unmittelbare Propheten (Abraham, Mose etc.) geschehene Offenbarung Jahwehs reproducirt, ausgelegt, auf die einzelnen Lebenslagen angewendet und ist so ein Rathgeber des Königs geworden. Und dass diese seine Thätigkeit überwog, wird in der Tradition dadurch ausgedrückt, dass er in der Chronika nur der „Schauer" 1 Chr. 29, 29, oder „der Schauer Davids" 21, 9, oder „der Schauer des Königs" 2 Chr. 29, 25 heisst, während dies bei Nathan nicht steht. — Von Gad aber gilt noch nicht, was Diestel, Art. „Königthum" in Riehms HWB. richtig sagt: „Eine schwere Verirrung erzeugte sich dadurch, dass „die Seher [vielmehr: Schauer] des Königs", welche derselbe bei bedeutenden Unternehmungen befragte, zu Hofpropheten wurden und den Wünschen der Machthaber sich fügten (1 Kön. 22, 6. 13)".

2) Ueber die angebliche Verwandtschaft der Poesie und Prophetie. Weil über dieses Thema hier zum letzten Male innerhalb des Werkes gesprochen wird, so füge ich zu Band I. S. 102 f. 138 f. 187—194 noch folgendes. Köster, Die Propheten etc. (1838) sagte S. 195: „Der Chronist konnte Heman, Assaph und Jeduthun um so leichter für Inspirirte halten, weil nach dem schönen Glauben der alten Welt nicht blos in jedem Weisen und Helden, sondern auch in jedem Künstler die Herrlichkeit des Geistes Gottes sich abspiegelt". Nun, wenn die angegebene Meinung „der alten Welt" richtig verstanden wird, nämlich so, dass die Dichter, Weisen etc. blos Organe, Interpreten der allgemeinen Offenbarung Gottes sind,

dann ist diese Meinung nicht blos schön, sondern auch richtig. Auch das israelitische Volk hat diese Meinung getheilt. Aber es hat deswegen nicht jeden Künstler zu einem Träger eines besonderen Gottesgeistes, einem Inspirirten, gemacht, und also nicht deswegen hat der Chronist die drei genannten Dichter und Musiker als „Weissagende und Schauer" bezeichnet, sondern weil sie Offenbarungen unmittelbarer Organe Gottes reproducirten.

Der Gedanke an Einwirkung der poetischen Stimmung und Perceptionsart auf die Propheten ist auch in der sublimirten Form abzulehnen, in welcher ihn Karl Köhler, Der Prophetismus etc. (1861) S. 53 ausgesprochen hat, vgl. „Die Verwandtschaft zwischen dem Leben des Geistes und dem Naturleben auf einer Seite ist eine tief im Wesen desselben begründete, und wie eng auf der andern Seite der Zusammenhang religiöser Begeisterung mit der Kunst ist, zeigt auch auf christlichem Gebiete vielfache Erfahrung". Wohin solche Bemerkungen führen können, zeigt Karl Köhler selbst S. 53, indem er nach Erwähnung „des Murmelns der Flüsse" sagt: „Zusammenhang mit natürlichen Einflüssen deutet es auch an etc." Da ist also die israelitische Prophetie der heidnischen Mantik gleich geworden![1]) Was aber die „vielfache Erfahrung auf christlichem Gebiete anlangt", so kann alle christliche Weisheit nur ihr Centrum haben in dem, der „mehr als Salomo" (Matth. 12, 42) war, und alle christliche Poesie kann nur auf das Halleluja ausklingen, welches wenn die Mündigen sich dessen schämen sollten, noch die Unmündigen lallen werden und, wenn auch sie schweigen wollten, die Steine (die seufzende Creatur) noch schreien werden (Matth. 21, 16; Luk. 19, 40; Röm. 7, 19—21).

Endlich Kleinert, Art. „Prophet" in Riehms HWB. (1879), S. 1231, b sagt: „Wie nĕûm (Eingerauntes), massā (Ausspruch), die eigenthümlichen Bezeichnungen prophetischer Rede, auch Dichtungen zugeeignet werden, die als gottbegeisterte von dem Dichter empfunden und ausgeströmt werden (2 Sam. 23, 1; Spr. 31, 1), so heissen die heiligen Sängerinnen Mirjam und Debora auch Prophetinnen (2 Mos. 15, 20 vgl. 4 M. 12, 1 f.; Ri. 4, 4), und wie Jesaja (21, 10. 5, 1) so hört auch der Sänger heiliger Weisheit seinen Spruch, ehe er ihn als Lied singt (Ps. 49, 5; vgl. auch 1 Chr. 26 (25), 1—5. 2 Chr. 29, 30. 35, 15". — Von diesem Beweismaterial ist bereits fast alles von mir behandelt, auch dies, dass keine Dichtungen durch die

1) Dann darf man sich nicht wundern, wenn Schultz, Alttestl. Theol. (1878), S. 225 (im Zusammenhange mit 2 Kön. 3, 15) sagt: „Nach der Sage lässt sich Isaaq durch ein festliches Mahl in die Stimmung versetzen, in welcher er prophetischen Segensspruch verkünden will (gen. XXVII, 4. 25. 31)". Es sollte die Meinung des israelitischen Geschichtsschreibers sein, dass die Mahlzeit dem Patriarchen eine Vorbereitung zum Aussprechen seines Segens geboten habe? Da ist wohl die Gegenfrage erlaubt, warum die Sage nicht vor jedem Segensspruch eine „festliche Mahlzeit" angesetzt habe.

Heilsgemeinde Alten Testaments selbst als „gottbegeisterte", wie es doch Kleinert meinen muss, d. h. als inspirirt gleich den Prophetien, aufgefasst worden sind. Alle Dichtungen und Weisheitssprüche sind dem Israeliten nur in abgeleiter Art göttlich, nämlich insofern sie Interpretationen entweder der allgemeinen, oder der besonderen Gottesmanifestation sind; vgl. Band I. S. 187—204. — Noch zwei Momente des angeführten Beweismaterials sind Kleinert eigenthümlich. — 1) Die Verwandtschaft zwischen Poesie und Prophetie soll sich daraus ergeben, dass נְאֻם und מַשָּׂא auch von poetischen Productionen gebraucht sind. Aber a) die directe Göttlichkeit von Worten, die mit נאם bezeichnet sind, hängt doch davon ab, dass bei נאם auch wirklich der Gottesname steht, wie Ps. 110, 1 [Band I. S. 190]. Man denke doch an נְאֻם פֶּשַׁע (Eingebung der Sünde) Ps. 36, 1! Dass aber 2 Sam. 23, 1 steht נְאֻם דָּוִד bezeugt nicht, dass die israelitische Gemeinde die folgenden sechs Verse für directe Offenbarung Gottes an David hielt, noch dass man in Israel eine Verwandtschaft zwischen Prophetie und Poesie angenommen hätte, sondern höchstens (aber dies auch mit aller Wahrscheinlichkeit), dass man richtig die „letzten Worte Davids" als Reproduction der Offenbarung Gottes an Nathan (2 Sam. 7) aufgefasst hat. Sodann מַשָּׂא (Ausspruch; oben S. 5 f.) ist nicht so characteristisch als Bezeichnung einer prophetischen Kundgebung, dass dessen Gebrauch (Spr. 31, 1) die fragliche Verwandtschaft beweisen könnte. — 2) Ganz gegen das Bewusstsein Israels ist es, dass ein Psalmendichter in eigener Person die Gedanken seines Gedichtes unmittelbar von Gott geoffenbart bekommen habe. Und das Gegentheil soll daraus erwiesen werden können, dass Jesaja eine seiner unmittelbar von seiten Gottes gehörten Kundgebungen (21, 10) auch ein „Lied" (5, 1) nennt, und dass der Psalmist (49, 5) sagt „Ich neige einem Spruche mein Ohr"? Es soll behauptet werden können, dass dieser מָשָׁל eine unmittelbare Offenbarung gewesen? Die Formel „ich neige" soll so feierlich sein (Delitzsch z. St.), dass sie dieses beweist? Aber fordert nicht gerade der Verfasser von מְשָׁלִים auf „neige dein Ohr meinen Worten etc.!" Sp. 4, 20; 5, 1 etc., und sollten nicht die *παροιμίαι συνέσεως* (Sir. 6, 34) ein Gegenstand der Aufmerksamkeit sein? Und soll das Gesammtbewusstsein Israels, dass die Psalmen- und Spruchweisheit nur indirect von Gott stammt, kein hinreichender Gegenbeweis gegen jene Auslegung sein? Aber wir bedürfen gar nicht aller dieser Beweise. Denn der Verfasser von Ps. 49 sagt v. 4: „Die Meditation meines Herzens ist Verständnis"; die Propheten aber haben gesagt: „Nicht aus unserm Herzen".

Dadurch ferner, dass eine Offenbarung als in der Nacht geschehen bezeichnet wird, ist nicht erwiesen, dass sie nicht einem Wachenden zu theil geworden ist. Ist dies nun der Fall gewesen, so ist eben aus der Nachtzeit kein Capital für die Ekstase der mit Gott verkehrenden Propheten zu schlagen; ist es aber

nicht der Fall gewesen, ist also die Offenbarung einem Schlafenden zu theil geworden, so haben wir es mit einem offenbarenden Traume zu thun. Und bei diesem befand sich der Offenbarungsempfänger nicht in einem andern Seelenzustand, als in dem eines gewöhnlichen Träumenden.

Von den Gründen Hengstenbergs kommt nun der, dass die Propheten als „Wahnsinnige" bezeichnet würden. Aber es ist schon (Band I. S. 114 f. 160—162. 52. 64) gezeigt, dass dieses „Sich unsinnig geberden" nur von den Feinden dem Jeremia vorgeworfen wurde, nur eine in der Mission des betreffenden Prophetenschülers begründete Ausnahme war, und dass die secundären Propheten ebensowenig wie die eigentlichen Propheten überall als Leute erscheinen, die sich in einem aufgeregten Seelenzustande befunden hätten.

Auch aus der Aeusserung über Bileam (4 Mos. 24, 3 f.[1]) und ganz ebenso v. 15 f.) lässt sich nicht die positiv ekstatische Seelenbeschaffenheit des Offenbarungsempfängers beweisen. — Wie Hengstenberg die Worte auslegt, habe ich S. 83 angegeben.[2])

1) „Weissagungsspruch Bileams, des Sohnes Beor's und Weissagungsspruch des Mannes, aufgeschlossen an dem Auge (3); Weissagungsspruch des Hörers von Worten Gottes, welcher die Schauung des Allmächtigen schaut, niederfallend und aufgedeckt an Augen".

2) Vgl. die Worte Hupfelds, die ich wieder (vgl. Band I. S. 73) ganz mitzutheilen mir erlaube, in Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, IV (1842), S. 144 f.: „שְׁתֻם הָעַיִן wird gewöhnlich „geöffneten Auges" und als einerlei mit dem an beiden Stellen folgenden גְּלוּי עֵינַיִם v. 4. 16 gefasst, aus dem chaldäischen שתם durchbohren (vgl. כרה אזנים Ps. 40, 7). Aber schon an sich ist es gar nicht glaublich, dass ein Wort wie שתם die dieser ganzen Wurzel gerade entgegengesetzte Bedeutung „durchbohren, öffnen" gehabt haben soll, und nimmermehr kann eine solche blos durch eine angebliche chaldäische Bedeutung dieses Wortes (welches sich sonst nirgends findet und auch in dem Buxtorfischen Lexicon nur auf eine einzige mir sehr zweifelhafte talmudische Stelle hin mit jener Bedeutung aufgeführt ist) erwiesen werden. Freilich ist sie in jener Phrase so scheinbar, dass sie fast unumgänglich, und dagegen die der Analogie von סתם, שתם (auf welche Gesenius dennoch unbegreiflicher Weise hinweist) entsprechende Bedeutung geradezu widersinnig zu sein scheint. Allein dem ungeachtet dürfte diese letztere bei näherer Betrachtung sich als die allein richtige bewähren und die Vulg. die cujus obturatus est oculus hat, unter allen alten Uebersetzungen Recht behalten. „Geschlossenen Auges" ist natürlich s. v. a. „schlafend" und parallel mit dem beide Male folgenden נֹפֵל v. 4. 16. Aus letzterer Beziehung erhellt nämlich, dass hier von einer Vision die Rede ist, wo bei geschlossenem äusseren Auge das innere geöffnet ist (daher parallel damit

Darnach soll also Bileam blos zuerst und einerseits als verschlossen an den Augen bezeichnet sein. Aber dies kann man schon aus dem Grunde nicht zugeben, dass die Worte des 3. v. ganz selbständig dastehen, aber nicht etwa ein unselbständiger Theil der ganzen Charakteristik Bileams sind. Der Verfasser hat nicht irgendwie (durch eine Conjunction oder ein Adverb) angezeigt, dass er seine Beschreibung Bileams aus v. 3 und v. 4 zusammensetzen, also den 3. v. durch den 4. v. ergänzen will, sondern nach seiner asyndetischen Aneinanderreihung wollte er nur zum dritten Verse einen parallelen Ausdruck im vierten Verse bringen. Und es liegt hier nur synthetischer Parallelismus, den es doch wohl auch giebt (gegen Hupfeld), aber kein antithetischer vor. — Ausserdem steht in beiden Versen einfach „das Auge, Augen". Wir haben also nicht den geringsten Anlass, zwei Arten von Augen durch den Verfasser angezeigt sein zu lassen. Und ohne eine solche Andeutung können wir nicht hier physisches und geistiges Auge gemeint sein lassen. Es ist ja auch schon nicht unzweifelhaft, ob der Hebräer auch nur in dem Ausdruck בְּעֵינֵי פ׳ (in den Augen Jemandes war eine Sache so und so) an andere Augen als an die des Körpers gedacht hat. Es ist viel zweifelloser, dass er bei Anwendung dieser Redensart nur nicht mehr allemal an den Gebrauch der körperlichen Augen gedacht habe. Vollends aber ausserhalb dieser Redensart sollen „Augen des Geistes" nur an unserer Stelle vorkommen, vgl. Gesenius im Thesaurus s. v. עין: „De oculis mentis intelligendum גלוי עינים = retectis oculis (Num. XXIV, 4. 16), de vate visiones videnti". Und wenn auch der Dichter Hi. 10, 4 (was ich in diesem Zusammenhang noch nicht beachtet finde) Gottes Augen von den „Fleischesaugen" unterscheidet, so will er doch nur Gottes Seh-

---

אשר מחזה שהי׳ יחזה), sowie das innere Ohr (daher parallel שמע זמרי אל). Also dem Sinne im ganzen nach allerdings dasselbe was durch גלוי עינים bezeichnet ist: Nur dass hierin עינים das innere Auge bedeutet, während in jener Phrase העין das äussere Auge (nicht das „Auge des Geistes", wie man gewöhnlich annimmt). Derselbe Zustand ist nach der einen Seite als „geschlossenes (äusseres) Auge", nach der andern als „geöffnetes (inneres) Auge" bezeichnet: jenes ist die äussere, dieses die innere Seite desselben, jenes negativ, dieses positiv bezeichnet: also ein vollkommener poetischer Parallelismus, der nach der gewöhnlichen Erklärung eine Tautologie wäre". — Tholuck, Die Propheten etc. S. 50; Oehler II. S. 191; Rödiger in Gesenius' Thesaurus und Mühlau-Volck in Gesenius' Handwörterbuch s. v. haben ihm beigestimmt.

kraft als der menschlichen überlegene, als alles erforschende hinstellen. Nicht aber beweist diese Stelle, dass man in Israel dem Menschen sogenannte innere Sinne, Augen der Seele zugeschrieben hat. — Ein weiterer Grund für die Wahl meiner Auffassung liegt noch in dem sachlichen Zusammenhange von v. 4 mit v. 3. Denn wie und wann soll dieser nach der gegnerischen Annahme an den Augen verschlossene Mann geöffnete Augen bekommen haben? Der Gegner wird sagen: Selbstverständlich durch das Hören der Worte Gottes und das Schauen seiner Schauung. Ja, aber welche Stellung im Satze sollen die beiden am Schlusse von v. 4 befindlichen Participien „niederfallend und aufgedeckt an Augen" haben? Sollen sie ganz unabhängig dastehen? Dann hätten sie eben gar keine Verbindung. Sollen sie von dem an der Spitze von v. 4 stehenden „Weissagungsspruch" noch abhängig gemacht werden? Ist unmöglich. Also bleibt nur ihre Verbindung mit dem nächst vorausgehenden Zeitworte „(welcher die Schauung des Allmächtigen) schaut" möglich. Dann heisst es „indem er niederfällt und aufgedeckt an den Augen ist". Dann ist er also beim Schauen schon geöffnet an den Augen. Sollte also שְׁתֻם v. 3 „verschlossen" bedeuten, so wäre zwischen v. 3 und 4 verschwiegen, dass dem Bileam mittlerweile die Augen geöffnet worden sind. Auch darnach ist die Uebersetzung jenes שְׁתֻם mit „aufgeschlossen" vorzuziehen. — Noch ein dritter Grund für die Wahl dieser Uebersetzung liegt ausserhalb der besprochenen Stelle, nämlich darin, dass nirgends die Propheten als Männer mit verschlossenen Augen erscheinen. Wir finden sie vielmehr als Wachende, gleichviel ob bei Tage oder bei Nacht, indem sie ihre Gesichte sahen mit „Aufheben der Augen". Oder wenn wir Fromme Israels als Träumende bezeichnet finden, dann wird bei ihnen so wenig wie bei andern Träumern besonders bemerkt, dass ihre Augen geschlossen waren, weil es sich dann von selbst verstand. — Es ist ja auch das שְׁתֻם הָעַיִן von den ältesten Uebersetzungen mit „der wahrhaftig sehende" (LXX), „der schön sehend [ist]" (Targum), „dessen Auge aufgedeckt ist" (Peschitto) wiedergegeben worden. Und man hat auch שָׁתַם = „durchbohren, erschliessen" in der Mischna, Aboda sara 5, 4 gefunden, und die Erklärung besagt ישתום = יקוב. Vgl. Qimchi, Wurzelbuch s. v.: „שתם העין (4 M. 24, 3): פִּקְחִי הָעַיִן. Und in den Worten unserer Vorfahren gesegneten Andenkens (Aboda etc.) steht „so lange als man anbohrt und [wieder] verschliesst und trocknet [das Fass]".

Demnach ist in der Stelle über Bileam nicht die Geistesthätigkeit desselben nach zwei Seiten hin beschrieben, nämlich dass das Auge desselben für die Sinnenwelt [1]) geschlossen, für die Schauung des Allmächtigen offen gewesen sei; sondern v. 3 ist ausgesagt, dass der folgende Weissagungsspruch von Bileam, von einem Seher stamme, und v. 4 ist ausgesagt, woraus dieser Seher Bileam seinen Weissagungsspruch schöpfte, nämlich aus dem Hören von Worten Gottes und aus dem mit Ehrfurcht und geöffneten Augen vollzogenen Schauen der Schauung des Allmächtigen. Es ist also auch an dieser Stelle nichts über einen abnormen Seelenzustand der Offenbarungsempfänger ausgesagt.

Die Lehre von einem „ekstatischen Schlafe“ oder einem schlafartigen visionären Zustande soll erst noch ihren Begründer finden. Dass sie nicht durch Jer. 31, 26 und Sach. 4, 1 begründet werden kann, hoffe ich, S. 13—23. 55—60 gezeigt zu haben. Und ebensowenig, wie sie in der von Bileam handelnden Stelle liegt, ebensowenig in einer Stelle, welche Hengstenberg nicht anführt. Es ist 1 M. 15, 12, wonach noch vor dem wirklichen Sonnenuntergang (vgl. oben S. 71, Anm.) den Abram ein dem Tiefschlaf ähnlicher Zustand, eine grosse Ermattung, befiel. Denn diese Bedeutung hat das dort stehende Wort תַּרְדֵּמָה, wie eine Vergleichung aller Stellen zeigt, wo es vorkommt. Denn 1 M. 2, 21 heisst es „und Gott liess fallen auf Adam eine תּ׳ und er schlief“; also im Zustand der תּ׳ vollzog Adam die Thätigkeit des Schlafens ישׁן. Ebenso ist die תּ׳ in der Nacht 1 Sam. 26, 7 „und alle waren im Lager des Saul trotz der Schritte des David und des Abisai schlafend, weil eine von Jahweh gesandte תּ׳ sie überwältigt hatte v. 12. Ebenso ist die תּ׳ in der Nacht und ein gewöhnlicher Zustand der Menschen Hi. 4, 13, ebenso die Zeit des Träumens 33, 15. Nun, könnte man sagen, müssen doch die sicheren Stellen über die unsicheren entscheiden, also muss auch 1 M. 15, 12 diese sichere Bedeutung des תרדמה „Tiefschlaf“ angenommen werden. Aber so ist es nicht, sondern dieses Wort תּ׳ wurde auch im bildlichen, metaphorischen Sinne angewendet zur Bezeichnung grosser Unthätigkeit, Schlaffheit Spr. 19, 15 „Faulheit lässt in Schlaffheit fallen, und eine lässige Seele hungert“. In dieser abgeleiteten Bedeutung muss das Wort auch Jes. 29, 10 stehen, wonach Jahweh über das ganze Volk den Geist der תרדמה d. h.

1) Das müsste man sich schon wieder hinzudenken.

der Erschlaffung ausgegossen hat, und in der abgeleiteten Bedeutung steht es auch an der jetzt besprochenen Stelle 1 M. 15, 12. Denn auch da ist einerseits kein Anzeichen gegeben, wie in jenen vier zuerst citirten Stellen, wonach man dem Worte תרדמה die eigentliche Bedeutung geben müsste, und andererseits ist sogar ein Merkmal gegeben, wonach man 1 M. 15, 12 die eigentliche Bedeutung des ת ablehnen muss. Denn es heisst ausdrücklich 1 M. 15, 1, Jahweh habe zu Abram geredet im Gesichte, nicht, wie bei andern Stellen, im Traume, also war die Meinung des Erzählers, den Abram habe kein Schlaf, sondern nur ein schlafähnlicher Zustand der Ermattung befallen. — Um so weniger ist Ursache vorhanden, wegen der Stelle 1 M. 15, 12 von einem „Offenbarungsschlaf" zu sprechen. Denn Schlaf war auch bei den Israeliten eben Schlaf; aber mit dem Tiefschlafe vergleichbare Erschlaffung war eben kein Schlaf. Im Schlafe schliefen auch die Israeliten, wie wir, schnarchten[1]) unter Umständen und träumten; aber wenn sie nicht schliefen, dann schliefen sie eben nicht. Ich spreche deshalb so deutlich darüber, weil man mir durch dergleichen Ausdrücke, wie „Offenbarungsschlaf", den supranaturalen Vorgang der Offenbarung zu naturalisiren scheint.

Auch das ist nicht deutlich, wenn die LXX 1 M. 15, 12 ἔκστασις übersetzt haben; denn sie haben diese, wie 2, 21, wo ausdrücklich vom Schlafen die Rede ist, so auch für Zittern und Zagen gesetzt (vgl. 1 M. 27, 33), d. h. sie haben dem Leser ihrer Uebersetzung überlassen, bei den einzelnen Stellen zu entscheiden, in welchem Sinne sie ihr griechisches Wort gemeint haben.

Oder soll der abnorme Seelenzustand des Offenbarungsempfängers etwa darin bezeichnet sein, dass 4 M. 24, 4. 16 „niederfallend" dabei steht? Ist dies das „Niederstürzen" nach Abwerfen der Oberkleider, welches 1 Sam. 19, 24 einmal erwähnt ist? Aber dies dürfen wir nicht in das einfache „Fallen" (4 M. 24, 4. 16) legen, sondern müssen bei letzterem an das „Niederfallen auf das Angesicht" denken, welches bei Hes. 1, 28 etc. gelesen wird (so auch Knobel z. 4 M. 24, 4. 16). — Auch einen Characterzug nichtisraelitischer Prophetie, wie in dem Ausschauen nach die Gottesnähe anzeigenden Erscheinungen (oben S. 79 f.), können wir wohl nicht in diesem „Niederfallen" erblicken, weil nach dem 2. Gottes-

1) wovon Gesenius im Thesaurus רדם ableitete, wenn auch vielleicht nicht mit vollem Rechte; vgl. Mühlau-Volck im Handwörterbuch nach Schultens.

spruch Bileam auf die Anwendung nichtisraelitischer Prophetenpraxis verzichten wollte (4 M. 24, 1 f.).

Der letzte Grund, welchen Hengstenberg für seine Thesis anführt, ist, dass nach 1 Sam. 10 und 19 der prophetische Zustand als ein ausserordentlicher Seelenzustand erscheine. Aber er sagt selbst a. a. O. S. 170: „Eine Ausnahme [von der Prophetengesellschaft, deren Benehmen Saul nachahmte] bildete der eine superiore Stelle einnehmende Saul, bei dem sich die Eingeistung nicht durch so gewaltige Symptome kundgab, weil er auf einer höheren Stufe des geistlichen Lebens stand". Daraus hätte er doch schliessen sollen, dass jenes aufgeregte Benehmen nur bei den secundären Propheten sich zeigte. Und nun ist weiter schon Band I. S. 51—53 nachgewiesen, dass diese mittelbaren Propheten in Bezug auf die Form, ihre Hingabe an Jahweh zu äussern, eine Geschichte durchgemacht haben, und dass auch sie nach den andern Berichten als ganz ruhige Leute erscheinen. Am allerwenigsten lässt sich aus jener Stelle 1 Sam. 19, 24 ein Beweis dafür entnehmen, dass auch die unmittelbaren Propheten beim Empfang und bei der Wiedergabe ihrer Offenbarungen sich in einem positiv ekstatischen Seelenzustand befunden, also während des ganzen Offenbarungsactes das Selbstbewusstsein entbehrt hätten, in Folge eines unmittelbar auf die Nerven und Muskeln wirkenden Eindruckes aus ihrem gewöhnlichen Seelenzustand herausgerissen worden wären, in einem aufgeregten Zustand der geistigen und körperlichen Selbstbeherrschung entbehrt hätten. — Und die Visionen waren nicht einmal objectiv-subjective Erscheinungen, sodass zwar Gott durch Geistessendung den Anstoss gegeben, aber dann der natürliche psychologische Apparat die eigenen Gedanken der Propheten in Bilder umgesetzt hätte. Denn dass „die Hand Jahwehs kam auf Elisa", wird auch 2 Kön. 3, 15 erzählt, aber es folgte keine Vision.

## Schlussbemerkungen über die Hauptfragen des ersten Capitels.

Ich sage: Nur ein im wachen Zustande (§ 15) wirklich mit den geöffneten äusseren Augen (§ 16) und mit Selbstbewusstsein sowie Selbstbeherrschung (§ 17) vollzogenes „Sehen" von Erscheinungen, welche ihnen Gott aus der gewöhnlich unsichtbaren Welt entgegentreten liess, konnte den Propheten diejenige Sicherheit verleihen, welche

ihnen ihre Gesichte einflössten. Sonst hätten sie keine Gewissheit gehabt, ob nicht auch sie demjenigen nachfolgten, „was sie nicht gesehen haben“ (Hes. 13, 3; oben S. 29), was aus ihrem eigenen Herzen entsprungen wäre, was sie sich eingebildet hätten.

Um das von mir gefundene Resultat vor Angriffen zu schützen, will ich noch einige Versuche, die einzelnen Theile der gegebenen Definition umzustossen, besprechen.

I. Was die Wirklichkeit der von den Propheten erzählten Visionen anlangt, so sind drei Auffassungen möglich. Denn man kann sagen: 1) Alle Visionen sind wirkliche Erlebnisse; 2) Die Visionen der früheren und der späteren Propheten sind in Bezug auf die Wirklichkeit zu unterscheiden; 3) Alle Visionen sind blose Darstellungsmittel.

1) Ich meinerseits kann nur die erste Auffassung billigen. Es ist dies auch die Auffassung z. B. von Herder gewesen. Denn er hat nicht blos (Vom Geist der Ebr. Poesie I. S. 46 f.) die Thatsächlichkeit der Erscheinung Gottes im feurigen Busch, sondern auch (S. 51 f.) die der Elia zu theil gewordenen Theophanie anerkannt und S. 51 im allgemeinen bemerkt: „Obgleich die Erscheinung des unsichtbaren Gottes in der ältesten Jüdischen Theologie nicht lag; ob es gleich, sobald er im Symbol erschien, nur Engel Jehovas heisst, das dies Symbol darstellte: so bequemte sich doch die Gottheit der Fassung mancher späteren Propheten; sie sahen und beschrieben Gottes Erscheinung“.

2) Ich kann mich nicht einmal auf den zweiten Standpunct stellen. Dieser ist eingenommen worden von Knobel. Vgl. „Der Prophetismus“ etc. I. S. 168 f.: „Haben die prophetischen Gesichte wirklich so Statt gefunden, wie sie im A. T. beschrieben werden, oder sind sie blose Darstellungsformen? Keine von diesen beiden Fragen darf ganz bejaht oder ganz verneint werden“. S. 169: „Auf der einen Seite nämlich kann daran nicht gezweifelt werden, dass die Propheten wirklich in Ekstase geriethen und Visionen hatten“. S. 170: „Auf der andern Seite aber kann es ebensowenig zweifelhaft sein, dass die prophetischen Visionen nicht genau so, wie sie dargestellt sind, Statt gefunden haben. Denn die meisten derselben sind so umständlich und weitläufig, und dabei so klar, genau und vollständig gezeichnet, dass sie unmöglich so können geschaut worden sein. Die Ekstase dauerte gewiss nie so lange, dass so Vieles erschaut werden konnte, und sie war auch (vergl. 2 Cor. 12, 1 ff.) kein Zustand, wo man mit der Ge-

nauigkeit und Wahrheit sah, welche in der Darstellung herrscht. Sodann aber sind die Visionen auch meistens in einer Ordnung und Symmetrie gezeichnet, wie man sie bei heftig erregten Menschen nicht voraussetzen darf. Nur der Mensch, in welchem klares Selbstbewusstsein und ordnender Verstand vorwalten, erkennt und stellt in solcher Ordnung dar. Ferner erscheinen manche Gesichte auch nach ihrem Gegenstande unmöglich. Dies gilt besonders von den symbolischen Visionen. [1]) Bei ihnen steht oft das geschaute Bild in gar keinem wesentlichen Zusammenhange mit der bezeichneten Idee; jenes ist oft keine nothwendige bildliche Bezeichnung dieser, wie man es doch erwarten sollte, wenn das Bild wirklich wäre geschaut worden. So schaut z. B. Jeremia einen Mandelstab (שָׁקֵד), welcher die Idee bezeichnen soll, Jehova wache (שֹׁקֵד) d. i. laure, um Verderben herbeizuführen. Diese Vision ist eine frei gebildete; der Prophet wollte ein Wortspiel machen und wurde dazu blos durch den Gleichklang der beiden Wörter veranlasst. Weil aber beiden Begriffen (Mandelstab, wachen) ein innerer Zusammenhang fehlt, konnte in dem Innern des Propheten auch nie das Bild vom Mandelstabe zur Bezeichnung des Wachens Jehova's entstehen. Und so mag es sich mit den meisten symbolischen Visionen verhalten; sie sind rein poetische Darstellungen. Zum Theil muss diese Bemerkung auch von dem Schauen übersinnlicher Gegenstände gelten. Auch diese Visionen können bei der religiösen Erkenntniss der Propheten nicht so Statt gefunden haben, wie sie beschrieben vorliegen. Endlich lässt sich die aufgestellte Ansicht auch historisch begründen. Wir finden nämlich die Ekstase und Vision vorherrschend bei den jüngeren Propheten, seltener bei den älteren, und zwar bei jenen häufigst unnatürlich und zusammengesetzt, bei diesen meist einfach und natürlich. Darf man nun den jüngeren Propheten nicht etwa eine besondere, sie vor den älteren auszeichnende Anlage zu ekstatischen und visionären Zuständen beilegen, so muss man auch annehmen, dass die Vision mehr oder weniger eine blosse Darstellungsform ist, welche im Laufe der

1) Darunter versteht er auf S. 164 solche Gesichte, in denen der Prophet zwar auch Gegenstände aus der Sinnenwelt schaut, diese aber eine tiefere Bedeutung haben und nur sinnbildliche Darstellungen reiner Gedanken sind. Er rechnet dazu als die bemerkenswerthesten: Am. 8, 1. 2; Jer. 1, 11—14; 24, 1—10; Ezech. 2, 9—3, 3; 37; Zach. 2, 1—4; 4; 5, 1—4. 5—11; 6, 1—8; Dan. 7, 2—12; 8, 3—14.

Zeit bei den Propheten mehr und mehr in Gebrauch kam". Vgl. noch S. 413 f.

Die Ausführungen Knobels beruhen auf zwei falschen, von ihm ausdrücklich erwähnten Voraussetzungen: a) dass die Visionen in positiver Ekstase geschaut worden sind, und b) dass die Visionen aus dem Innern der Propheten stammten. Sind nun diese zwei Ausgangspuncte Knobels von mir als unrichtig erwiesen worden, so fallen auch die Gründe dahin, welche er für die Irrealität wenigstens eines Theiles und zwar insbesondere der späteren Visionen anführen zu können meinte. Weshalb die Visionen übersinnlicher Gegenstände nicht so, wie sie beschrieben vorliegen, stattgefunden haben könnten, hat er nicht angegeben. Und was ist dazu zu sagen, dass die jüngeren Propheten mehr Visionen haben sollen, als die älteren? Wo sollen die künstlichen Visionen beginnen? Bei dem Verfasser des Buches Daniel, oder schon bei Sacharja und Hesekiel? Nun, bei dem Buche Daniel haben wir objectiven Anhalt dazu, dass das Buch eine Lehrschrift ist, bei Sacharja und Hesekiel haben wir aber keinen Anhalt zu der Behauptung, dass sie zum Zwecke der Belehrung etwas fingirt hätten. Ueberdies haben Maleachi, Haggai und Deuterojesaja keine Visionen, wie schon Hävernick, Einl. II, 2, S. 39 bemerkte. Daher hat richtig Bertheau (Jahrbb. f. d. Theol. 1859, S. 601) die Verschiedenheit, welche sich in Bezug auf die Visionen im Prophetenthum finden, nicht auf die früheren und späteren Propheten vertheilt. Auch Oehler § 210, 10 will mit Recht unter den beiden Formen der Wort- und der Bildoffenbarung einen Grad- und Zeitunterschied nicht gelten lassen.

Trotzdem ist die Theilung der Visionen in wirkliche und künstliche auch vertreten worden von Bleek, Einl. § 161; Riehm, Die messianische Weissagung, S. 20, vgl. „Mögen auch manche der in den jüngeren Schriften erzählten Visionen nur eine phantasiereiche Einkleidung und Hülle der Gedanken sein, mögen in andern Fällen (wie z. B. Ez. 1 und 40 ff.) die Propheten, was sie im Geiste geschaut, in der Darstellung mehr ins einzelne ausgemalt haben: das steht als unzweifelhafte Thatsache fest, dass ekstatische Zustände und Visionen wirklich zu den Berufserlebnissen der Propheten, auch in der Blüthezeit des Prophetismus, gehörten". Smend, Studien und Kritiken (1876), S. 629, Anm. hält wenigstens die fünf Visionen des Amos für wirkliche, nicht fingirte. Kuenen, de Profeten etc. sagt I. S. 92:

„Das allereinfachste scheint wohl, die Mittheilungen der Propheten als reinen Abdruck der Wirklichkeit aufzufassen und also zu meinen, dass sie in der That gesehen und gehört hätten, was und wie sie es uns beschreiben. Irgend eine andere Auffassung scheint willkürlich und ungerechtfertigt: welchen Anlass hätten wir, die historische Treue der Propheten in Zweifel zu ziehen? Doch lassen wir uns nicht durch den Schein betrügen! . . . . Die Propheten waren im allgemeinen frei in der Wahl ihrer Formen. Sie konnten „das Wort Jahvehs" einfach und kunstlos vortragen, aber sie konnton es auch einkleiden, wie ihr eigener Geschmack und die Bedürfnisse ihrer Hörer oder Leser dieses zu fordern oder zu rathen schienen. „Das Wort Jahvehs", welches Nathan dem David überbringen musste, war die scharfe Verurtheilung der von ihm vollbrachten Unthat und die Ankündigung der gerechten Strafe. Es stand bei ihm, ob er das „Wort" vortragen wollte so, wie z. B. Elia es gegenüber Ahab that (1 Kön. 21, 17), oder in dem treffenden schönen Gleichnisse von dem reichen und dem armen Manne (2 Sam. 12, 1—6)". — Aber wenn man die Stellen 1 Kön. 21, 17—19 und dann 2 Sam. 12, 1 ff. liest, findet man keinen Anlass und keine Möglichkeit, den Beweis daraus zu holen, welchen Kuenen darauf baut. Denn 1 Kön. 21 steht „Auf, geh hinab zu Ahab und sprich zu ihm: So hat gesagt Jahweh etc."; dagegen 2 Sam. 12, 1—6 „Und Jahweh sandte Nathan zu David, und er kam zu ihm und sprach: Es waren zwei Männer etc." Und dann erst v. 7 steht: „So hat gesagt Jahweh der Gott Israels: Ich habe dich gesalbt etc." Ich muss dagegen protestiren, dass man Beweise aus Stellen hole, welche keine enthalten, und dagegen die Stellen vernachlässige, in denen die Beweise stehen, die ich vorgebracht habe. — Kuenen fährt S. 93 fort: „Wir sind also berechtigt, ja verpflichtet zu fragen, ob die Propheten von dieser Freiheit auch Gebrauch gemacht haben. Die Antwort scheint nicht zweifelhaft. Schon die Visionen, die Amos uns schildert, machen viel mehr den Eindruck von wohlüberlegter Veranschaulichung seiner Auffassung des Geschickes, welches Israel zu erwarten hatte. als von getreuer Reproduction der Bilder, die er in Ekstase angeschaut hat. Auch die zusammengesetzten und sogar einigermaassen überladenen Schilderungen Ezechiels, Sacharja's und Daniels müssen wahrscheinlich als Kunstproducte angesehen werden. Ein auffallender Beweis für diese Auffassung kommt nachher zur Sprache: Die wichtige Rolle, welche die Engel in

diesen jüngeren Gesichten spielen". — Dagegen vgl. meine Ausführung in Band I. S. 145—154. — Kuenen sagt endlich S. 94 f.: „Die Hauptsache, worum es uns hier zu thun ist, steht fest: Die Propheten, wenn nicht alle, so doch die meisten von ihnen, haben Gesichte geschaut; insbesondere müssen sie, gemäss den übereinstimmenden Zeugnissen Jesaja's, Jeremia's, Ezechiels durch ein Gesicht die Gewissheit erlangt haben, dass sie Jahveh dazu bestimmt hat, in seinem Namen zu Israel zu sprechen (Jes. 6; Jer. 1 Hes. 1). [1]) Dieses Factum muss angenommen werden, sogar wenn alle Beschreibungen prophetischer Visionen als Erdichtung aufgefasst werden könnten; die Erdichtung würde dann doch die Wirklichkeit voraussetzen; die Propheten konnten sich dieser Form doch nur dann bedienen, wenn bei ihnen selbst und ihren Zuhörern die Ueberzeugung bestand, dass Jahveh in seinen Gesichten seinen Willen bekannt machte, oder die Geheimnisse der Zukunft entschleierte". — Das ist nun wieder die Messung der Propheten an den Volksmeinungen, die ich schon in Band I. S. 133 als Fehler Kuenens tadeln musste.

Schultz, Alttestamentl. Theol. S. 226 urtheilt: „In späteren Zeiten freilich ist das Gesicht vielfach blosse Einkleidung und setzt keineswegs nothwendig Verzückung voraus".

Kleinert, Art. „Prophet" in Riehms HWB. S. 1235,[a] sagt: „Selbst die Form des Gesichts in der Verzückung, deren Entrückung immer noch etwas Gewaltsames an sich hat, ist auf der Höhe der Prophetie nicht das Herrschende". — In diesen Worten vertritt auch er die unrichtige Vorstellung, dass die wahre Prophetie selbst, d. h. der Grad der göttlichen Einwirkung auf die Propheten, eine Geschichte durchgemacht hat, indem sich bei einzelnen Propheten mehr Visionen finden, als bei andern. Auch diese Meinung von einer derartigen Entwickelung hängt mit der Betrachtung des Prophetismus als einer menschlichen Leistung zusammen, welche Zeiten ihrer Ausbildung, ihres Höhepunctes und ihres Verfalles gehabt hätte. Vielmehr finden wir aber bei den wahren Propheten in Bezug auf die Art des Ergriffenseins vom Gottesgeiste und die Menge der Visionen keinen geradlinigen Fortschritt und keine geradlinige Abnahme. Denn wie bei späteren

1) Wie leicht und schnell geht Kuenen an dieser grundleglichen Hauptsache vorüber! Er fragt nicht, wie die Vision beschaffen sein musste, wenn sie einem Jesaja, Jeremia, Hesekiel ihren Gegnern gegenüber die Sicherheit der göttlichen Beauftragung verleihen sollte.

Propheten Sacharja und Hesekiel, finden wir auch bei früheren (Amos und Jesaja) Visionen, und andererseits bei Haggai und Maleachi nicht.

Nun so bleibt, wird man sagen, als Erklärungsgrund für den Wechsel zwischen Bild- und Wortoffenbarung nur die phantasiereichere oder verständigere Individualität der einzelnen Propheten übrig. Nein. Die Visionen stammten auch nicht aus der individuellen Geistesbeschaffenheit der einzelnen Propheten, bei welchen sie auftraten. Denn dies könnte man nur behaupten, wenn einzelne Propheten nur durch Visionen ihre Offenbarungen empfangen zu haben versicherten. Aber Hesekiel und Sacharja erzählen nach den Visionsberichten von der gewöhnlichen Offenbarung Gottes durch das Wort, und zwar Sacharja in der einfachsten, ruhigsten Prosa (Cap. 7 und 8).

Auch der Inhalt der dargebotenen Offenbarungen erklärt nicht durchgängig die Abwechselung von Bild- und Wortoffenbarung.

Der Umstand, dass Bild- und Wortoffenbarung nebeneinander sich finden und miteinder abwechseln, kann nur durch einen unanfechtbaren Grund erklärt werden: Es hat Gott gefallen, in seiner Belehrung der Propheten bald das eine und bald das andere Mittel der Manifestation zu wählen.

3) Den dritten Standpunct der Auffassung einzunehmen, ist De Wette (Einl. in das A. T.; 8. Aufl. von Schrader § 249) sehr geneigt gewesen. Er sagt: „Ohne das Unmittelbare (eine wirkliche göttliche Erregung und in gewissen Fällen eine wirkliche Ekstase oder Verzückung) darin leugnen zu wollen, behaupten wir die Mittelbarkeit und Willkürlichkeit der Visionen in ihrer Vortragsweise, und zwar 1) wegen ihres Zusammenhanges mit offenbar willkürlichen Symbolen (Am. 7, 1—9; 8, 1 f.; Jer. 1, 11 f. 13 f.; Sach. 1, 7 ff. 18 ff.; 2. 3 ff.; 1 Kön. 22, 19 ff.), zumal mit den symbolischen Handlungen; 2) wegen des wechselnden Geschmacks in denselben (vgl. Jes. 6; Jer. 1; Hes. 1) und ihrer grösseren Häufigkeit bei späteren Propheten; 3) nach der Analogie anerkannter Symbolik (Ps. 18. 50; 2 Kön. 18, 25); 4) wegen des klaren Geistes des hebräischen Prophetenthums, welcher zwar die Ekstase (vgl. den Apostel Paulus) nicht ausschliesst, aber nicht begünstigt". — Aber der 1. Grund kann bei objectiver Betrachtung der Sache gar nicht anerkannt werden, und man lese oben S. 102 in dem Citat aus Knobel nach, dass er ihn nur in Folge der zweiten seiner beiden falschen Voraussetzungen aufgeführt hat. Auf die

symbolischen Handlungen komme ich nachher S. 111 zu sprechen. Der 2. Grund ist in seinem ersten Theil subjectiv, in seinem zweiten unhistorisch. Der 3. Grund erinnert daran, dass man die Realität des heiligen Geistes und des Redens Gottes zu den Offenbarungsträgern bestreiten wollte, weil mit רוּחַ auch der Wind und mit der „Stimme Jahwehs" auch der Donner benannt werde (Band I. S. 127 f.). Aber deswegen, weil der Hebräer auch das imposante, im Gebirge sich entladende Gewitter als Erscheinung Jahwehs betrachtete, kann doch keineswegs die Realität der Manifestationen bestritten werden, die von den Propheten erzählt werden und die zum allergrössten Theile (man könnte höchstens nur an Hes. 1 als an eine Ausnahme denken) mit der Erscheinung Gottes im Wetter gar nichts zu thun haben. Was den 4. Grund anlangt, so wäre es besser gewesen, die bei den Propheten vorliegende Ekstase wirklich zu eruiren, als auf den Apostel Paulus zu verweisen.

De Wette berief sich auf das 1837 erschienene Werk Knobels über den Prophetismus. 1838 hat Köster dieselbe Anschauung vertreten, vgl. S. 272: „Die Visionen werden von den Propheten im allgemeinen gebraucht, wo der Stoff von einer solchen Beschaffenheit ist, dass die Sprache ihn mit eigentlichen Ausdrücken zu erreichen nicht vermag. Aber bei ihrem Gebrauche lässt sich eine Stufenfolge von der einfachen Natürlichkeit bis zur überschwänglichen Kunst genau beobachten. Die ältesten Seher schildern zwar, wo sie sagen wollen: „Gott ist nahe!" ein Herankommen Gottes (eine Theophanie); aber nicht als etwas, das sie selbst gesehen hätten, sondern rein aus der Phantasie. So 5 Mos. 33, 2; Ps. 18, 10 f.; Micha 1, 3; Hab. 3, 3.[1]) Amos ist der Erste, welcher auch künftige irdische Dinge, die von himmlischen Ursachen abhängen, in der Vision erblickt; und zwar so, dass Jehova selbst sie ihm zeigt (Kap. 7—9). Da er sich nun (7, 14) als einen ungebildeten Hirten darstellt, so wird man nicht irren in der Annahme, dass Mangel an Gewandheit im schildernden Ausdrucke ihn zu dieser Kette von Visionen veranlassen mochte. Hingegen Jesaja hat nur Eine majestätisch-einfache Vision bei seiner Berufung zum Prophetenamte (6, 1 ff.),

1) Dazu macht er die Anmerkung: „Dass dieses der Sinn jeder Theophanie sei, sieht man am deutlichsten aus Jes. 64, 1: Bisher waren wir von dir verlassen: ach, dass du nun den Himmel zerrissest und herabführest, indem Berge vor dir zerflössen (letzteres ganz wie Micha 1, 4)".

und Hosea, Nahum, Zephanja kennen gar keine". — Nun 5 M. 33, 2 ist nur Erinnerung an die Erscheinung Gottes des Gesetzgebers auf dem Sinai. Der Verfasser von Ps. 18 ist kein Seher. Daraus ferner, dass Mi. 1, 1 ff. in der Ankündigung der Erscheinung Gottes des Weltenrichters Züge vorkommen, die auch bei der Beschreibung des im Gewitter erscheinenden Gottes sich finden, ergiebt sich nichts Haltbares gegen die unmittelbare Göttlichkeit der Worte Micha's. Dasselbe gilt von Hab. 3. Endlich die Verwerthung der Stelle Jes. 64, 1 kann man wohl auf sich beruhen lassen. — Weiterhin scheint sich nun doch Köster in seiner Annahme in Betreff der schriftstellerischen Ungewandtheit des Amos geirrt zu haben. Denn wenn dieser neun Zehntel seines Buches ohne Anwendung der Visionsschreibart verfassen konnte, so hätte er wohl das letzte Zehntel auch noch so schreiben können.

Ich muss auch noch auf folgende Sätze Kösters eingehen. S. 274 sagt er: „Die Frage der älteren Dogmatiker, ob alle diese Visionen objective Wahrheit haben (ob in ihnen das Uebersinnliche und Künftige real gegenwärtig sei), scheint uns eine gänzlich ungehörige. Zwar darf man sich nicht darauf berufen, dass nach biblischer Lehre Gott ein unsichtbares Wesen ist (2 M. 33, 20; 1 Tim. 6, 16); denn vermöge seiner Allmacht könnte er ja aus der Unsichtbarkeit in eine für Menschen sichtbare Gestalt hinübergehen. Allein ungehörig ist jene Frage deswegen, weil die heilige Schrift die Objectivität der Vision nirgends behauptet." — Ich denke, dass man diesen letzten Satz nicht zu widerlegen braucht. — Köster fährt fort: „Anders steht die Frage, ob die Visionen subjective Wahrheit hatten, ein inneres Factum waren; so dass die Propheten die Dinge wirklich zu sehen glaubten. Für die Bejahung könnte man anführen, dass der religiös erwärmten Phantasie Alles möglich sei, dass sie keinen Unterschied zwischen Wahrheit und Dichtung anerkenne. Auch darf man sich nicht mit De Wette (Dogmatik § 80 etc.) darauf berufen, dass keine Theophanie der andern gleich beschrieben werde; denn warum sollten die Propheten nicht geglaubt haben, dass sich Gott dem geistigen Auge bald so, bald anders darstelle? Allein wahrscheinlich ist jene subjective Wahrheit nicht, da das Verbot, Jehova sichtbar abzubilden (2 Mos. 20, 4), ein Grundsatz des hebräischen Religionsglaubens war. Hätten nun die Propheten geglaubt, Gott wirklich zu sehen: Was konnte sie abhalten, ihn

auch körperlich darzustellen? Davon sind sie weit entfernt: Sie müssen also auch überzeugt gewesen sein, dass sie nie Gott selbst, sondern immer nur seinen Engel (d. h. ein Bild von ihm) sehen könnten. Man darf freilich in diesen Regionen der geistigen Thätigkeit keine strenge Consequenz fordern; aber wenigstens wird man zugeben müssen, dass sie, sobald das Moment der Begeisterung vorüber war und namentlich bei'm schriftlichen Darstellen der Vision, sich derselben als eines blosen Bildes bewusst waren (vgl. Hos. 12, 11: „Durch die Propheten gab ich Gesichte und redete in Bildern דְּמוּת“). Wie hätte auch ein Jesaja, bei seiner kräftigen Sittlichkeit, glauben können, dass ein glühender Stein, der seine Lippen berührte, ihn wirklich sündenrein mache und nicht blos Symbol sei der Reinheit, die man von einem Religionslehrer erwartet (zumal da die Vision des himmlischen Hofstaates 6, 1 nicht sein Eigenthum ist, sondern entlehnt von dem älteren Micha 1 Kön. 22, 17 f.)? Gilt dieses aber von den älteren feurigeren Propheten: wievielmehr von den späteren, in denen Kunst und Reflexion vorwaltete! Entschieden ist, dass Jeremia (1, 11—13) einen Mandelstab und einen siedenden Topf nicht wirklich sah, sondern nur das Wort Jehovas (v. 5) in dieses Gesicht einkleidete, um durch eine geschickte Assonanz auf die Sache zu kommen“.

Dagegen gilt: Die Gründe, welche ich oben § 15 für die Wirklichkeit (subjective Wahrheit) der Gesichte der wahren Propheten angeführt habe, sind von Köster nicht erwähnt, und seine eigenen Erwägungen können mich nicht zum Aufgeben meiner wohlbegründeten Position veranlassen. Denn wenn auch die Propheten überzeugt waren, Gott selbst wirklich zu sehen, so konnte dies nicht zu einer Aufhebung des Bilderdienstverbotes (2 M. 20, 4) führen; denn erstens stehen beide Thätigkeiten in gar keinem causalen, geschweige denn nothwendigen Zusammenhang, und zweitens war die Darstellung Gottes unter einem Bilde verboten, damit nicht das Abbild vom Volke zum Abgott gemacht würde. — Ferner war z. B. Jesaja überzeugt, Jahweh selbst und nicht seinen Engel zu sehen. Diese Ueberzeugung von der Wirklichkeit der von ihm factisch gesehenen Gotteserscheinung wird wieder nicht alterirt, wenn Jesaja (was möglich und nach 31, 3, vgl. Band I. S. 126 f., wahrscheinlich ist) die Meinung hatte, dass das von ihm gesehene Gleichnis (damit ich Kösters Berufung auf Hos. 12, 11 berücksichtige) Jahwehs nicht die eigentliche, gewöhnliche

Gestalt Gottes selbst war. — Dann: Nichts deutet darauf hin, dass die Propheten wenigstens beim Niederschreiben der Vision sich derselben als eines blosen Bildes bewusst gewesen wären. — Weiter: Jesaja hat sich trotz „seiner kräftigen Sittlichkeit“ nicht etwa, wie vielleicht ein Rationalist in den Tagen Wegscheider's, geschämt, von der himmlischen Gnade die Verzeihung seiner Schuld anzunehmen. Denn er hat als Gottes Wort gesprochen 1, 18: Wenn eure Sünde gleich blutroth ist, soll sie doch schneeweiss werden etc. Er hat auch davon gesprochen, dass Jahweh den Unflath der Töchter Zions waschen und die Blutschulden Jerusalems vertreiben wird durch den Geist des Gerichts (4, 4). Warum sollte er sich also nicht für wirklich entsühnt und geweiht gehalten haben durch den Glühstein vom himmlischen Altar? — Endlich: Es ist nicht entschieden, sondern ganz und gar falsch, dass Jer. 1, 11—13 blos Ausführung von 1, 5 sei. Denn erstens ist 1, 4—19 ein ununterbrochener Zusammenhang und zweitens, wie v. 5, so wird auch v. 11 durch die Worte „und des Herrn Wort geschah zu mir“ eingeleitet. Und da soll doch v. 5 Wort Jahvehs, aber v. 11 menschliche Ausführung sein!

1839 hat Redslob, Begriff des Nabi, mit der vulgärrationalistischen Deutlichkeit, die ich schon an ihm zu zeigen Gelegenheit hatte, die dritte Auffassung vertreten, vgl. S. 31: „Die Propheten predigen in ihren Visionen einen Anthropomorphismus, der, da nicht entfernt daran zu denken ist, dass sie selbst so rohe Vorstellungen vom göttlichen Wesen gehabt haben, oder ihre Phantasie ihnen wirklich so grobe Streiche gespielt habe, offenbar den Character absichtlicher Erfindung an sich tragen“. S. 32: „Auf Rechnung der Poesie, grossentheils auch schon auf Rechnung der bildervollen Sprache, und nicht etwa auf Rechnung eines an Verrücktsein grenzenden Entzücktseins ist dasjenige zu bringen, was sich aus dem religiösen Gesichtspunct allein nicht erklären lassen dürfte“. Was er mit dem letzten Relativsatze meint, siehe Band I. S. 83.

Ganz radical hat sich gegen die Realität der Visionen auch Reuss, Les Prophètes I. p. 55 ausgesprochen. Vgl. „Nous ne prétendons pas nier la possibilité d'un état psychique où la réalité disparaît momentanément de l'horizon des sens de l'homme pour faire place à un monde qui n'existe que pour l'oeil intérieur. Quand l'apôtre Paul affirme avoir fait personnellement l'expérience d'une pareille disposition des facultés intuitives de l'âme, nous

pouvons l'en croire sur parole. Et, d'ailleurs, on sait que ce phénomène s'est reproduit à toutes les époques de l'histoire, notamment par suite d'une préoccupation religieuse plus intense. Mais il s'agit de savoir si cela peut être appliqué aux relations, en apparence analogues, que nous trouvons en grand nombre chez les prophètes. Nous en doutons fort; nous croyons même qu'il n'est pas trop difficile de se convaincre que nous n'avons là que des formes symboliques de la pensée, et par conséquent de simples combinaisons littéraires, des ressources de la rhétorique, des ornements du style, et rien de plus. Tantôt ces prétendues visions se bornent à des objets isolés, tantôt elles forment des tableaux plus ou moins riches de détails et d'actes successifs; mais partout on voit que l'imagination du poëte a suffi pour créer les uns et les autres et qu'elle l'a fait avec plus ou moins de bonheur". — Die Vorstellung vom dichterischen Character der prophetischen Darstellung (vgl. oben S. 90 ff.) ist eine Hauptquelle dieser Meinung, welche einfach scheint, aber den Thatsachen widerspricht. Es fragt sich nicht, ob die Phantasie des Dichters genügt hat, um die Bilder der Visionen zu zeichnen; denn a posse ad esse non valet consequentia. Die Visionen sind nicht Ersatz für die symbolischen Handlungen gewesen; denn wir finden sie auch bei Propheten, welche symbolische Handlungen als Kundgebungsmittel berichten. Aber die Gesichte lassen sich auch aus einem formalen Grunde nicht als Darstellungsmittel betrachten. Denn da keine Andeutung gegeben ist, dass sie ein solches Darstellungsmittel sein sollen, so hätten die Propheten sich einer gröblichen Unterlassung schuldig gemacht und ihre Leser getäuscht. — Und wenn man nun den Kampf der Propheten gegen die „Herzensschauungen" ihrer Gegner und für die wahrhafte Realität ihrer eigenen Gesichte bedenkt, dann stürzen doch alle diese Angriffe auf die subjective und objective Wirklichkeit der Visionen in ein Nichts zusammen.

Aus mehr als einem Grunde muss ich hier über die Facticität der symbolischen Handlungen sprechen. Nämlich De Wette-Schrader, Einl. § 249 sagen: „Zur Veranschaulichung dienten [beim mündlichen Vortrage] den Propheten symbolische Handlungen, auch eine Art Zeichen. Wenn sie nachher ihre Aussprüche aufzeichneten, oder gleich die schriftliche Bekanntmachung wählten, so beflissen sie sich eines künstlicheren, abgerundeteren und selbst dichterischen Vortrages, und die symboli-

sche Handlung wurde dann zur wahren oder erdichteten Erzählung, welche mit den ebenfalls symbolischen Offenbarungen und Visionen die prophetische Symbolik bildete, die sich nach dem Geiste der Zeit verschieden gestaltete".

Man könnte meinen, dass ebenso, wie ein Theil der von Gott befohlenen Handlungen z. B. Jes. 7, 3 (Hinausgehen zu Ahas), 8, 1 (Aufschreiben des Namens „Eilende-Beute etc.") [1]), 20, 4 (wie gegangen ist mein Knecht Jesaja etc.), 30, 8 (Aufschreiben auf die Tafel) wirklich von den Propheten ausgeführt worden ist, so dieses auch bei dem andern Theil dieser Handlungen anzunehmen sei. So sei bei der Handlung Jer. 13 „Kauf einen leinenen Gürtel etc.!" anzunehmen, dass dieses wirklich vollzogen worden sein müsse; denn es heisse „und ich kaufte, legte an, ging etc." und diese Ausdrücke von den Zuhörern des Propheten nicht andern hätten verstanden werden können, als dass die Handlungen wirklich ausgeführt worden seien. Man könnte ferner fragen, woran die Zuhörer hätten erkennen sollen, dass gerade diese Handlung nicht wirklich ausgeführt worden sei, und man könnte die Antwort „nun eben daran, dass die Zuhörer wussten, Jeremia sei factisch nicht am Euphrat gewesen" zurückweisen, weil dieses Merkmal der Ungeschichtlichkeit einer erzählten Handlung bei den in Frage kommenden Handlungen (Hes. 4. 5. 12) nicht Stich halte. Also könnte man urtheilen, die Handlung Jer. 13 müsse ebenso ausgeführt sein, wie die Jer. 18 (vgl. v. 3). 19 (vgl. v. 14). 22. Man könnte weiter für diese Ansicht, dass alle von den Propheten erzählten Handlungen vollbracht worden seien, anführen, dass der Wortlaut der noch übrigbleibenden Erzählungen zu detaillirt sei und Züge enthalte, welche für eine blos zum Zweck der Belehrung vorgetragene Erzählung unnütz seien. Man könnte ferner darauf hinweisen, dass Jeremia nach 28, 10. 13 thatsächlich ein hölzernes und ein eisernes Joch getragen hat, und dass auch die Geschichtsschreibung von thatsächlichen symbolischen Handlungen berichtet hat 1 Kön. 11, 29—39; 20, 35 ff.; 22, 11. Man könnte endlich darauf hinweisen, dass man in Israel factisch die Sitte kannte, Gefühle und Wünsche durch den äusseren Habitus auszudrücken (das Weib von Thekoa 2 Sam. 14; das Zerreissen der Kleider 1. M. 37, 29 etc.; Bestreuen mit Asche Jer. 6, 26 u. a.).

1) Vgl. mein Historisch-kritisches Lehrgebäude der Hbr. Spr. I. S. 269.

Aber es giebt eine Erzählung von einer solchen Handlung, die äusserlich nicht ausgeführt worden sein kann. Diese ist Jer. 25, 15 ff. Da heisst es: „So hat gesagt Jahweh der Gott Israels zu mir: Nimm diesen Becher des Zornweins aus meiner Hand und gieb ihn zu trinken allen Völkern, zu welchen ich dich sende (15) etc. Und ich nahm den Becher aus der Hand Jahwehs und liess trinken alle Völker, zu welchen mich Jahweh gesandt hat (17), Jerusalem und die Städte Judäas etc. bis v. 26 und sprach zu ihnen etc.: Trinkt und werdet trunken und speiet etc.! (v. 27)". Man kann zwar nicht sagen, dass der bildliche Character dieser Erzählung schon in dem Ausdruck „Becher des Zornweins" liege, indem dieser Ausdruck die betäubende Kunde von dem Zorne Gottes bezeichne; denn angedeutet ist diese bildliche Bedeutung des „Bechers" hier ebensowenig, wie in andern Erzählungen. Aber das Trinkenlassen von Städten und ganzen Völkerschaften ist doch ein Zug, welcher schon an sich, ohne dass eine Bemerkung hinzugefügt ist, ein uneigentlicher ist. Wenn nun trotzdem die Erzählung gerade so gegeben ist, als wäre sie äusserlich geschehen, so haben wir ganz sicher wenigstens ein Beispiel von einer Geschichte, welche allem Anschein nach eine äusserlich vollzogene Handlung berichtet, aber doch nicht äusserlich vollzogen sein kann.

Wie nun diese Handlung im genaueren vollbracht worden sei, will ich im Verlauf der folgenden Uebersicht angeben. Nämlich das Urtheil über die Wirklichkeit der symbolischen Handlungen ist wieder dreifach: a) alle sind wirklich vollzogen; b) ein Theil ist wirklicher äusserlicher Vorgang, ein Theil blos schriftstellerisches Darstellungsmittel; c) alle sind blos Darstellungsmittel.

a) Die erste Ansicht ist $\alpha$) so vertheidigt worden, dass die meisten der symbolischen Handlungen äusserlich vollzogen worden sind, einige auch nur in der Vision erlebt. So J. H. Kurtz, Die Ehe des Propheten Hosea 1859. — $\beta$) Der von ihm bekämpfte Hengstenberg hat umgedreht gemeint, dass die meisten der symbolischen Handlungen in der Vision erlebt worden sind, wenige aber äusserlich ausgeführt worden sind. Vgl. Christologie III, 2, S. 216 f.: „Aus dem Zustand der Propheten lässt sich endlich die Annahme als wohlbegründet erweisen, dass die bei ihnen beschriebenen symbolischen Handlungen grösstentheils nicht äusserlich, sondern innerlich vorgegangen sind, eine Annahme, die, wie

schon Maimonides Cap. 46 [1]) einsah, durch die Beschaffenheit derselben nothwendig erfordert wird. Denn da das Gebiet der Propheten, so lange sie sich in der Ekstasis befanden, nicht die äussere, sondern die innere Welt ist, so muss jede von ihnen in der Ekstasis vorgenommene Handlung nothwendig eine innere sein. Die wenigen Fälle, wo die symbolischen Handlungen sich als äusserlich verrichtet nachweisen lassen, sind als Ausnahmen zu betrachten, bei denen die Propheten aus ihrem eigentlichen Elemente heraustraten". — Ich habe diese Stelle, welche den Schluss der Christologie bildet, auch deswegen gegeben, weil sie zeigt, welche Folgerungen Hengstenberg aus seiner Annahme, aller Offenbarungsempfang habe in positiver Ekstase stattgefunden, zu ziehen wagte. Darnach wäre also auch anzunehmen gewesen, dass die Propheten auch, wenn sie die göttlichen Manifestationen der Gemeinde mittheilten, aus ihrem eigentlichen Elemente heraustraten. — Es ist aber, damit auch ich noch ein Schlusswort hinzufüge, auf Grund der prophetischen Schriften durchaus abzulehnen, dass noch ein anderer Theil der Offenbarungen in der Vision empfangen worden ist, als wo die Propheten sagen: Ich sah; der Herr liess mich sehen etc., und dass noch sonst auch nur negative (geschweige denn positive) Ekstase eingetreten ist, ausser wo die Propheten von höheren Fluctuationen ihrer constanten Geistbegabung berichten.

Es sind auch nicht wirklich auf die Theorie Hengstenbergs eingegangen Hävernick, Einl. in d. A. T. II, 2, S. 42 f. („die bei weitem überwiegende Mehrzahl von symbolischen Handlungen fällt in die Kategorie innerlicher Vorgänge"); Keil, Einl. § 63 („symbolische Handlung verwandt mit der Vision"); Küper, Prophetenthum S. 41 („bei manchen symb. Handl. ist es zweifelhaft, ob sie nicht rein dem Gebiete der inneren Anschauung angehören"); Tholuck, Die Proph. S. 60 („visionäre symbolische Handlungen"); Oehler, Alttestl. Theol. II, S. 189 („ob manche blos dem visionären Gebiete angehören etc."). Diese haben vielmehr gemeint, dass diejenigen symbolischen Handlungen, welche nicht äusserlich vollzogen worden sind, von den Propheten im Denken, dem Willensentschlusse nach, gethan worden seien. — Und dies ist auch

1) Er meint: Moreh Nebukhim 2, 46; vgl. jetzt darüber bei Merx, Joel, S. 276.

mein Urtheil, zunächst in Bezug auf Jer. 25, 15 ff. — Und wenn nun die Propheten auch diese blos in Gedanken ausgeführten Handlungen ebenso erzählt haben, als wenn sie dieselben äusserlich vollbracht hätten, so kann trotzdem nicht gegen sie derselbe Vorwurf der Täuschung ihrer Zuhörer erhoben werden, welchen sie nach meiner obigen Auseinandersetzung (S. 111) sich zugezogen hätten, wenn ihre Visionen nur Darstellungsmittel gewesen wären. Denn erstens haben sie nicht, wie bei den Visionen, so auch in Bezug auf die symbolischen Handlungen mit ihren Gegnern gekämpft und behauptet, dass deren symbolische Handlungen innerliche, ihre eigenen aber äusserliche seien. Damit ist dieser Einwand ein für allemal beseitigt. Zweitens aber waren (wieder im Unterschied von den Visionen) bei den symbolischen Handlungen, die doch auf der Erde hätten vor sich gehen müssen, wenn sie äusserlich hätten vollzogen werden sollen, Merkmale vorhanden, woran die Zuhörer beurtheilen konnten, ob eine Handlung mit dem Körper, oder mit dem Gedanken vollzogen worden war. — So, wie bei Jer. 25, 17—26, mussten die Zuhörer aber auch bei Jer. 13, 5. 7 wissen, dass die Handlung nicht äusserlich ausgeführt worden ist, weil doch bei פְּרָת an nichts anderes, als an den Euphrat gedacht werden konnte und kann. — Hes. 4 und 5 hat der Prophet gar nicht gesagt, dass er die von Gott aufgetragene Handlung auch vollzogen habe. Hier ist also schon dadurch die Annahme, dass der Prophet sich blos im Denken, dem Willensentschlusse nach seinem Gotte zur Verfügung gestellt habe, an die Hand gegeben. Dagegen 12, 7 ist sicherlich vom Propheten äusserlich ausgeführt worden. Wieder 12, 18, wo keine Ausführung gemeldet ist, scheint mir auch deswegen nicht ausgeführt zu sein, weil es in seiner Ausführung nicht bemerkbar und daher nicht lehrreich gewesen wäre. Also dieser Auftrag scheint nur gegeben und erzählt zu sein, damit die folgende Lehre daran geknüpft und schärfer eingeprägt werde. — Nicht kann man im allgemeinen für die äusserliche Vollbringung aller von Hesekiel berichteten symbolischen Handlungen dies anführen, dass er neben denselben auch Gleichnisse giebt (Cap. 16. 17. 23) und ausdrücklich so nennt 17, 2; denn so nennt er auch wieder eine Handlung 24, 3. — Eine angeblich für den Lehrzweck unnütze Detaillirtheit der Erzählung kann nicht die Zuhörer gehindert haben, blos einen im Denken geschehenden Vollzug der Handlung anzunehmen; denn

theils sind solche für den Lehrzweck unnütze Detailzüge nicht vorhanden, wie Hes. 5 und 12, theils sind die Einzelzüge der Erzählung nicht unnütz (Hes. 4), weil hier alle Plagen angezeigt werden sollen, welche in der Belagerung und der dadurch hervorgerufenen Hungersnoth eintreten sollen, theils dienen sie zur nothwendigen Abschliessung der Erzählung, wie die Angabe des Kaufpreises des Hurenweibes (Hos. 3, 2). Auch der Umstand, dass das Hurenweib einen Namen bekommen hat und dieser nicht (?) als Ausdruck ihrer Beschaffenheit gedeutet werden könne, scheint mir nicht mit Nowack, Com. zu Hosea, S. 53, ausschlaggebend für die Annahme eines äusseren Vollzuges der Handlungen Hos. 1. 3. — Bei Sach. 11, 15 ist keine Ausführung erzählt; aber auch beim Vorausgehenden (11, 4 ff.) konnten die Zuhörer schon an der Benennung der Stäbe merken, dass die Handlungen nicht äusserlich vollzogen worden waren.

b) Die zweite Meinung über die symbolischen Handlungen wurde von Knobel vertreten, vgl. Prophetismus I. S. 421: „Man darf nicht annehmen, dass alle symbolischen Handlungen auch wirklich vollzogen worden sind, vielmehr mögen manche zu didaktischen Zwecken erdichtet worden sein"; ebenso De Wette-Schrader, Einl. § 249 („Ausartung der Symbolik in Abbildung"); Dillmann, Art. „Propheten" in Schenkel's Bibellexicon, Bd. IV. S. 625; Bleek-Wellhausen, Einl. § 163; Schultz, Alttestl. Theol. S. 229. — Dass schon diese zweite Meinung unrichtig ist, wird durch die gesammte Behauptung der Propheten über die Herkunft auch derjenigen Offenbarungen, welche sie „Wort Jahwehs" nennen, erwiesen, vgl. § 29!

c) Der dritten Meinung über die symbolischen Handlungen neigte sich Köster zu, indem er nach einer Durchmusterung aller symbolischen Handlungen[1]) S. 281 sagt: „Da diese Symbole so häufig blosse Einkleidungen sind, so muss man zugestehen, dass sie es durchgängig sein können. Wenigstens würde dadurch der Zweck, einen Gedanken sinnlich anschaulich zu machen, ganz ebensogut erreicht". Und während er diesen Standpunct der Auffassung nur für möglich und empfehlenswerth erklärte, nimmt ihn Reuss, Les Prophètes I. p. 53 s. mit Ent-

1) S. 275 sagt er: „Symbole, d. h. wichtige, auffallende Handlungen, welche auf etwas noch Wichtigeres hinzielen, gehörten zu der bedeutungsvollen Gesticulation der Propheten", wovon er S. 261 f. gehandelt hat.

schiedenheit ein. Vgl. „Il n'est pas rare, qu'on rencontre dans les écrits des prophètes des allégories, c'est-à-dire des narrations fictives. Tant que celles-ci ne mettent en scène que des objets inanimés, ou bien encore des personnages types ou de convention, comme cela se fait dans les fables ou apologues, il n'y a guère moyen de s'y tromper. Il en est autrement quand l'auteur s'introduit lui-même, comme acteur, dans son récit; alors on s'obstine généralement à prendre celui-ci pour une réalité historique. . . . . Nous avons sans doute quelque peine à nous convaincre que lorsqu'un prophète raconte très-prosaïquement qu'il a fait telle chose, qu'il s'est rendu à tel endroit, qu'il a donné tel nom à son fils, ce ne sont là que des figures de rhétorique destinées à représenter sous des formes concrètes des idées abstraites, religieuses ou morales, des jugements sur la situation donnée, des prognostics de l'avenir. Eh bien, nous prévenons nos lecteurs que nous soutiendrons partout ce dernier système d'interprétation (Osée I, III; Jérémie XIII; Ézéchiel XXIV. XII. IV etc.)" — Diese dritte Auffassung der symbolischen Handlungen ist noch weniger zu billigen, als die zweite, und zwar aus demselben Grunde, vgl. § 29!

Es ist also gezeigt worden, dass auch nicht von der Gesammtheit der „prophetischen Symbolik", wie sich De Wette ausdrückte, her die Wirklichkeit der von den Propheten erzählten Visionen bestritten werden kann.

Kuenen sagt (De Profeten I. S. 99): „Es ist durchaus erklärlich, dass Hengstenberg und die Seinen eine feste Form aufzuzeigen sich bemühten, worin das Wort Jahwehs zum Propheten kam, und zwar so, dass es ohne die geringste Mühe sich unterscheiden liess von den Resultaten, wozu eigenes Nachdenken sie geführt hatte, und von den Gedanken, die in ihrem eigenen Geiste aufgewacht waren. Jedoch das Zeugnis der authentischen Urkunden des israelitischen Prophetismus bestätigt diese Theorie nicht. Manchmal mag die Sicherheit der Propheten auf vorangegangener Ekstase oder innerlicher Anschauung beruht haben; dass dieses aber immer der Fall war, scheint absolut nicht so. So oft die Vision als die frei gewählte Einkleidung der prophetischen Gedanken angesehen werden muss, erwidern wir, sei das Verhältnis ganz umzukehren: Das Gesicht ist dann nicht der Grund des Selbstbewusstseins der Propheten, sondern der Gebrauch, welchen sie davon machen, die Folge des Selbstbe-

wusstseins". — Es lässt sich nun zunächst nicht behaupten, dass die Aufstellung Hengstenbergs, aller Offenbarungsempfang habe in der Vision und in positiver Ekstase stattgefunden, durch die von Kuenen angegebene Tendenz veranlasst worden sei. Hengstenberg hat vielmehr gemeint, seine Aufstellung aus der Schrift begründen zu können. Dass er sich in dieser Meinung geirrt hat, ist oben S. 6 ff. 51 ff. 81 ff. nachgewiesen. Aber deshalb kann nicht an die Stelle der Hengstenberg'schen Meinung diejenige Kuenen's als die den authentischen Selbstzeugnissen der Propheten entsprechende gesetzt werden. Denn Hengstenberg wurde der Selbstgewissheit der Propheten gerecht; Kuenen aber verachtet dieselbe auch an dieser Stelle (vgl. oben insbes. Band I. S. 26—36. 133. 173). — Denn 1) tadelt er an Hengstenberg, dass nach diesem die Offenbarungen der Propheten von deren eigenen Gedanken bestimmt unterscheidbar sein sollten, also meint er selbst, dass dieses bei den Propheten nicht der Fall gewesen sei Es haben aber die Propheten ausser allem Zweifel die Summe ihrer Offenbarungen von der Summe ihrer eigenen Gedanken abgetrennt. Das wird einfach und auf absolut zuverlässige Weise durch ihren Kampf mit ihren Gegnern über die Gesichte bewiesen (oben S. 27 ff.). Da brauche ich gar nicht auf § 23 unten zu verweisen. Ich bemerke hier aber noch folgendes. Die wahren Propheten wussten, indem sie den falschen Propheten das Träumen vorwarfen, dass die Träume in der menschlichen Seele sich natürlicherweise bilden, dass ferner in den Träumen immer und zwar oftmals in der offenkundigsten Weise die in der Seele unter der Schwelle des Bewusstseins gleichsam schlummernden Vorstellungsmassen aufwachen, aus ihren alten Verbindungen sich loslösen und sich zu neuen Bildern vereinigen. Also wenn die Propheten im träumenden Zustande Offenbarungen empfangen hätten, so hätten diese Träume nach ihrem Inhalt so ganz überirdischer Art gewesen sein müssen, dass die Propheten an ihrem himmlischen Ursprung nicht hätten zweifeln können; sonst hätten die Propheten ja nicht die Sicherheit besitzen können, welche sie nun einmal besessen haben. Aber auch von den Träumen werden die Visionen durch die Propheten absolut unterschieden; vgl. oben S. 9—26. — 2) Kuenen räumt ein, dass die Propheten manchmal die Gewissheit gehabt hätten, die und die Gedanken stammten aus Vision. Nun, wenn nach dieser Concession dieses überhaupt jemals möglich war (vgl. aber Kuenens wahre Meinung unten

Nr. III, S. 138), dann braucht man nicht die Sicherheit der Propheten betreffs der übermenschlichen Herkunft aller ihrer aus Visionen abgeleiteten Erkenntnisse zu bemängeln.

II. Die Eigentlichkeit des offenbarungempfangenden Sehens der Propheten. — Die Behauptung, dass die Propheten in ihren Visionen mit den äusseren Augen gesehen haben, ist ein viel umstrittener Punct. — Maimonides nahm in der visio prophetica eine Wahrnehmung durch die facultas imaginativa an; vgl. die ganze Definition oben S. 27, Anm. 2. Wie ganz und gar diese Annahme durch die Aussagen der Propheten über die Träume, die Schauungen der Gegner, das Augenaufheben, das vorherige Unbekanntsein der in der Vision empfangenen Erkenntnisse etc. unmöglich gemacht wird, ersieht man aus dem, was (vgl. Merx, Joel, S. 273) Maimonides hinzugefügt hat: „Die Befähigung für diese Imagination hängt von der Feinheit der Organisation und der rechten Temperirung des körperlichen Organes ab, welches Träger der Imagination ist. Das Geschäft der Imagination ist Bewahrung der Sinneseindrücke und ihre Combination sowie Reproduction, ihre grösste und beste Thätigkeit entwickelt sie bei vollkommener Ruhe der Sinne und Befreiung derselben von ihrer Thätigkeit. Alsdann fliesst in die Imagination ein gewisser Erguss (vgl. Band I. S. 113) conform ihrer Vorbereitung für denselben; dieser ist die Ursache der wahren Träume und zugleich auch der Prophetie, welche sich nur nach dem mehr oder weniger (der Quantität) von jenen unterscheidet, nicht nach dem Genus. . . . Die Thätigkeit der Imagination im Schlafe ist die gleiche, wie in der Prophetie, nur ist sie noch mangelhaft und nicht zur Vollkommenheit gediehen".

Trotzdem hat man bis in die neueste Zeit diese Erklärung vorgetragen. Vgl. Knobel I. S. 157: „In der Ekstase oder Verzückung ist, während die Sinne, Verstand und Vernunft ruhen, die Phantasie und sie allein in voller Thätigkeit. Sie ist das Schauvermögen, gleichsam der Schausinn des Geistes und wird, wie die thierischen Sinne durch die im thierischen Organismus waltende Lebensregung zum Wahrnehmen gebracht wird, ebenso durch die geistige Lebensregung zur Thätigkeit erregt, und zwar zu einer vorwaltenden, wenn die geistige Lebensregung heftig ist. Dies ist nun bei den Entzückten der Fall und daher besteht ihre geistige Thätigkeit in einem Schauen, welches aber ein rein inner-

liches ist, indem ja ihr geistiges Leben von der Aussenwelt abgezogen ist. So entstehen Visionen, welche mit der Ekstase zusammenhangen und Erzeugnisse derselben sind. Die Vision besteht hiernach in der innerlichen Anschauung eines Gegenstandes, welcher der sinnlichen oder übersinnlichen Welt angehören kann, vermittelst der Phantasie". — Er sagt S. 158, dass die Phantasie beim Schauen von übersinnlichen Gegenständen eine mehr positive, beim Schauen von Gegenständen der sinnlichen Welt eine blos reproductive ist; vgl. S. 169 seinen Recurs auf die „Phantasie der Orientalen"; „die geschichtliche Periode, wo die verständige Reflexion noch nicht zur Herrschaft im geistigen Leben gekommen war"; vgl. „die feurige Begeisterung der Propheten eröffnete ihnen, deren Sinnen und Denken auf das Höhere und Göttliche ging, eine ideale Welt, in der Anschauung derselben verloren sie sich und waren in solchem Zustande abgezogen von der sinnlichen Welt". — S. 172—174: „Der Ursprung der Visionen war wohl die lebhafte Vorstellung. Je lebhafter man sich einen Gegenstand vorstellte, desto anschaulicher vergegenwärtigte er sich der Seele; die lebhafte Vorstellung ward durch Vermittelung der Phantasie zum gestaltigen Bilde; das vorher Gedachte ward nun geschaut. Vgl. 1 Kön. 22, 17; Am. 7, 1—6. Nun aber war die Haltung des Geistes bei den Propheten eine lebhaft bewegte; Gefühl und Phantasie walteten vor; die verständige Reflexion ward häufig zurückgedrängt; kein Wunder, dass sie schauten, was der ruhige Verstandesmensch blos sich vorstellt und begreift. Erhob sich ferner die Begeisterung zur Ekstase, wo die Betrachtung der Aussenwelt aufhörte; geschah dies obenein in der Nacht, deren Ruhe und Finsterniss die Sinne ausser Thätigkeit setzten, so musste bei der fast ausschliesslichen und lebhaften Thätigkeit der Phantasie sich das, was vorher blos als Gedanke im Geiste lebte, zum Bilde gestalten, und zwar in dem Grade anschaulich, in welchem die Phantasieanlage vorhanden und thätig war. Gegenstand der Vision war natürlich immer das, was sonst den Geist des Propheten beschäftigte, als Wünsche, Hoffnungen, Befürchtungen u. s. w. — Schwieriger ist es, zu bestimmen, wie weit die Propheten auch Uebersinnliches geschaut haben. Vielleicht darf man aber annehmen, dass ihnen in ekstatischen Zuständen wirklich gewisse Phantasiegebilde vor die Seele traten, welche Uebersinnliches in Angemessenheit zu ihrer Idee davon geistig schaubar ausdrückten, wie auch Künstler (Maler,

Bildhauer) nach ihrer Phantasie das Uebersinnliche im Bilde darstellen. — Man hat sich aber wohl zu hüten, alles in diesen Visionen Dargestellte sich auch als wirklich Geschautes zu denken; oft mag das Letztere nur eine geringe Grundlage sein, auf welcher die Darstellung, wie sie vorliegt, ausgeführt wurde. Was in der Entzückung weit einfacher und unbestimmter erblickt wurde, das wurde nachher zu einem vollständigen und deutlichen Bilde ausgeführt vermittelst poetischer Kunst. Und so mag bei den Anschauungen des Uebersinnlichen das Meiste blos poetische Ausführung sein. Die Stimmen, welche die Entzückten hörten, bestanden in der Sprache ihres Geistes; sie hatten während der Erregung keinen klar bestimmten Inhalt (Paulus hörte in seiner Entzückung ἄῤῥητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι); diesen gab ihnen erst die verständige Ausführung nach der Ekstase. Uebrigens mag es schwer, ja unmöglich sein, bei diesem Gegenstande das Thatsächliche auszumitteln und den poetischen Beisatz davon zu scheiden; Beides ist aber nach den angeführten Gründen hier als untereinander gemischt zu denken".

Dieser Erklärungsversuch muss, als mit den prophetischen Aussagen im schroffsten Widerspruch befindlich, gänzlich zurückgewiesen werden. Denn 1) nicht „die lebhafte Vorstellung" war der Ursprung der Vision; denn die Propheten warfen ihren Gegnern „Schauung der Lüge, Schauung des eigenen Herzens" etc. vor; oben S. 9. 27 ff. 46—48. Es ist radical unverträglich mit den Aussagen der Propheten, dass „das vorher Gedachte darauf geschaut ward", oder dass „das, was vorher blos als Gedanke im Geiste lebte, zum Bilde sich gestaltete"; auch 1 Kön. 22, 17; Am. 7, 1—6 enthalten davon kein Wort. 2) Die Propheten waren nicht weniger Männer des Verstandes, als des Gefühls, und gar keine Menschen der Einbildung (oben Band I. S. 19—22). Das beweist auch ihr Kampf wider die gegnerischen „Schauungen des Herzens" ein für allemal. 3) Die Visionen fanden nicht gewöhnlich in der Nacht statt, wie allerdings Knobel mit Vielen meinte; oben S. 13—25. 4) Es ist nicht blos „schwierig, zu bestimmen, wieweit die Propheten Uebersinnliches geschaut haben", sondern es ist auch unmöglich, zu erklären, wie die Propheten ihnen vorher unbekannte Dinge (oben S. 45, Anm. 3 u. S. 47 f.) innerhalb der Vision kennen gelernt haben,[1]) wenn man nicht eine reale,

1) Absolute Neuheit haben die Propheten den in der Vision em-

ausserhalb des Menschen sich vollziehende Gottesmanifestation annimmt. 5) Es ist unerlaubt anzunehmen, dass nicht alles in den Visionserzählungen Dargestellte auch wirklich geschaut ward, oder gar, dass das wirklich Geschaute nur eine „geringe Grundlage" der uns erzählten Visionen gebildet habe. 6) Es ist gänzlich unannehmbar, dass die von den Propheten in der Vision gehörten Stimmen die Sprache ihres eigenen Geistes gewesen wären. Paulus, dessen aus 2 Cor. 12, 4 angeführten Ausspruch Knobel gern zu Gunsten seiner Theorie in einen Beweis für die Unbestimmtheit der in der Vision gehörten Stimmen verdrehen möchte, hat sich wirklich nicht erlaubt, das Gehörte mitzutheilen; die Propheten aber haben sogar in der Vision den Auftrag bekommen, das Gehörte mitzutheilen (Jes. 6, 9 ff.).

Dass das offenbarungempfangende Sehen der Propheten ein Sehen mit sog. „inneren Augen", also uneigentliches Sehen gewesen sei, ist so sehr zu einem Axiom geworden, dass man es nach den Bemühungen Knobels in der neueren Zeit gar nicht mehr genau begründen zu müssen meint. Vgl. Karl Köhler, der Prophetismus etc. S. 47: „Unmittelbar und plötzlich wie ein Blitz, in scharf begrenzten Umrissen, geht dem geistigen Auge ein Bild auf, das es zuvor nicht hatte". Schultz S. 226: „Die unmittelbare Gewissheit über die auf ihnen lastenden Fragen und Gedanken wurde nicht durch die Arbeit des Nachdenkens bewusst errungen, sondern von der aufgeregten Phantasie, also in einem sinnlichen Gewande, erfasst. Und auch wenn die Gottesmänner solche Gesichte dem Volke vortrugen, war ihre Darstellung gewiss leidenschaftlich erregt: sie erlebten die Augenblicke der Begeisterung noch einmal". — Was man sich doch für Annahmen gestattet! — Dillmann, Art. „Propheten" in Schenkels BL. IV, S. 608: „Im Visionszustand ist die Seele, aus dem Verkehr mit der Aussenwelt zurückgezogen, ganz in die Betrachtung der dem Geist in Form hörbarer oder schaubarer Erscheinungen sich darbietenden göttlichen Wahrheit versunken (ähnlich der platonischen Anschauung der Ideen)". — Kleinert sagt zu Hab. 2, 2: „Das חָזוֹן bezieht sich auf das Auge der Seele". — Anger, Vorlesungen etc. zählt S. 10 unter den Offenbarungsmitteln auch auf

pfangenen Erkenntnissen zugeschrieben. Sie haben ausgesprochen, dass die gesehenen Dinge ihnen erst durch den Act des Sehens bekannt geworden seien; sonst würden die Worte Hesekiels (11, 25) „Ich erzählte der Exulantenschaft alle Worte, welche mich Jahweh hatte sehen lassen" eine Lüge sein.

„Einwirkung auf die menschliche Phantasie (Träume und ekstatische Visionen)". — Duhm, Theol. der Proph. sagt S. 86: „Die momentanen Erregungen, die sich im Gefühl als Ekstase, in der Phantasie als Visionen kundgeben, zeigen sich nur da, wo die prophetische Thätigkeit auf plötzliche, nicht im Zusammenhang gedachte [!] Eingriffe Gottes in die menschliche Natur zurückgeführt wird, verschwinden aber, wenn der Prophet seine Wirksamkeit als die zusammenhängende, sittliche Erfüllung seiner Lebensaufgabe betrachtet".[1]) „Es wäre nun wohl nicht eben schwer, die Visionen und Ekstasen psychologisch zu erklären, vgl. die Vision Am. 8, 1 ff. und die Ekstase Jes. 8, 11".[2]) S. 87: „Es ist bei einem Propheten, der zu einer alles beherrschenden Idee noch nicht durchgedrungen,[3]) zu einem planmässigen Handeln noch nicht gelangt, der ferner nicht an discursives Denken gewöhnt, dagegen zu intuitiver Conception neuer Vorstellungen und zu spielend unbewusstem Hervorbringen plastischer Bilder in reichem Maasse befähigt ist[4]), gar nicht so schwer, den göttlichen Factor in seiner Ideenbildung ganz zu eliminiren; aber wir vergessen nicht, dass ein solches Verfahren nicht mehr bedeutet, als was auf die Frage nach der Existenz der Seele die Operation des Anatomen, der zwar mit Messer und Loupe nirgends die Seele entdeckt, dennoch aber nicht genöthigt ist, deshalb dem Körper die Seele abzusprechen, dem das „„geistige Band"" fehlt".[5]) S. 88 sagt er noch: „Wir bemerken, dass die Visionen und Ekstasen, die immer einen ganz concreten Inhalt haben, nirgends einen an sich neuen und einen höheren Gedanken aussprechen, als wie ihn der Prophet in ruhiger Rede hervorbringt". — Auch dieses ist unbewiesen, vgl. oben S. 46—48. Vielmehr enthält die Vision allemal eine bestimmte Kundgebung über irgend einen Gegenstand. Dass der

1) Vgl. Band I. S. 52 f. über das nach Duhm angeblich mit Jesaja beginnende „neue Prophetenthum"! Und es hat doch auch Jesaja eine Vision gehabt; ebenso Jeremia, und hat Hesekiel nicht zu diesem neuen Prophetenthum gehört?

2) Duhm mag doch versuchen, ob er, mit Beachtung aller Aussagen der Propheten, diese psychologische (!) Erklärung zu wege bringt!

3) Die Propheten haben nun freilich überhaupt nicht zu Ideen durchdringen wollen.

4) Wie genau er sie doch kennt! Und wie wenig er doch die Zurufe gehört hat: „Ihr predigt Schauung der Lüge, Träume, Schauung des eigenen Herzens"!

5) Vgl. dagegen oben Band I. S. 127. 169.

Prophet den Inhalt der Vision auch in ruhiger Rede ausspreche, kann Duhm nur beweisen, wenn er die Deutung der Vision hinzunimmt. — Smend, Commentar zu Hes. S. 25 sagt: „Ez. weissagt den Untergang Jerusalems, das er sich in seiner Phantasie vergegenwärtigt".

Eben dieselbe Meinung finden wir bei Tholuck, vgl. Beiträge zur Geschichte des Lebens und der Lehre des Ap. Paulus (Vermischte Schriften 1867), S. 236: „Was ist Vision? Die innerliche Verleiblichung, die Symbolisirung des im Geiste Empfundenen. Bei einer solchen kann nun allerdings, wie bei besonders lebhaften Träumen, der, in welchem dieser Process vor sich geht, ungewiss sein, ob das Empfundene nur Gegenstand innerer Wahrnehmung, oder einer äusseren gewesen ist". Fast mit denselben Worten definirt er „Vision" in „Die Propheten etc." S. 54. Sehen wir jetzt nun auch ganz von den Propheten ab, so hat nicht einmal Paulus 2 Cor. 12, 1—4 dazu Anlass gegeben, zu behaupten, dass der die Vision Erlebende habe ungewiss sein können, ob das Empfundene nur Gegenstand innerer Wahrnehmung, oder einer äusseren gewesen sei. Denn Paulus spricht nicht diese Ungewissheit aus, sondern die, ob er im Körper oder ausserhalb desselben seiend bis in den dritten Himmel, bis ins Paradies entrückt war und Stimmen gehört hat. Paulus war nicht darüber ungewiss, ob die Stimmen in ihm, oder ausser ihm seien. — Oehler, Alttestl. Theol. II, S. 189: „Tritt die durch die Offenbarung geweckte Vorstellung in plastischer Form vor die Seele des Propheten, so entsteht das Gesicht im engeren Sinne, das, indem der prophetische Inhalt sich in der Phantasie der Propheten reflectirt, symbolischen Character hat." — August Köhler sagt zu Sach. 2, 1: „Jetzt erhebt er seine Augen wieder, schlägt sie wieder auf und sieht ein zweites Gesicht. Hiermit will jedoch nicht gesagt sein, dass er das Gesicht mit dem leiblichen Auge gesehen habe, das Gesicht also wirklich ein äusserer Vorgang ausserhalb des Propheten gewesen sei. Sondern es deucht nur dem Propheten ein äusserer Vorgang zu sein, gleichwie dem Träumenden sein Traum als ein äusserer Vorgang erscheint, den er mit den leiblichen Augen wahrnimmt. Daher hält er während der Vision sein leibliches Auge geöffnet etc." — Dagegen stelle ich (trotz oben S. 75) zwei Fragen: 1) ob man schon bemerkt hat, dass einer während seiner Träume sein leibliches Auge „geöffnet hält", wenn es ihm deucht, als sehe er Dinge mit dem

leiblichen Auge; 2) ob es nicht einfach die ausdrückliche Meinung des Propheten ist, dass er sein Auge erhoben habe, um eine neue Vision zu sehen, und die Oeffnung der Augen das Mittel war, durch welches er gesehen hat.

Ein Sehen „mit dem inneren Sinn" hat auch Hengstenberg angenommen (Christologie III, 2, S. 168; vgl. die Worte oben S. 83). Ebenso Hävernick, Einl. II, 2, S. 34: „Alle Offenbarungen werden von den Propheten geschaut, also im Inneren vernommen auf eine den äusserlichen Sinneseindrücken analoge, unmittelbare Weise. Hierdurch wird nun ausgeschlossen die blos menschliche Reflexion als das die Offenbarung Hervorrufende, so wie die blose Phantasie, als ob diese Anschauungen keine objective Realität hätten. Die Propheten fühlen sich in eine neue höhere Sphäre, eine über die gemeine Wirklichkeit hinausliegende Welt erhoben, inmitten welcher sie die Wahrheit, die Stimme Gottes vernehmen. Gott selbst ist der Urheber solchen Zustandes, er befähigt das Innere des Propheten zu jenen Anschauungen, lässt ihn schauen Gesichte, öffnet sein Ohr etc., rüstet also die inneren Organe des Geistes so aus, dass sie im Stande sind, zu jenen Anschauungen zu gelangen." — Dagegen: 1) Diese Theorie von den „inneren Sinnen" ist mit den Aussagen der Propheten über die Herzenstäuschungen der Gegner etc., über ihr eigenes Augenaufheben etc. (oben S. 9. 27 ff. 72—79) unvereinbar. 2) Es kann gar kein „innerer Sinn" ausfindig gemacht werden, welcher etwas anderes wäre, als das Denken, die Phantasie. Es haben nun a) die Propheten diese schon aus formalen Gründen (wegen ihrer den Gegnern gemachten Vorwürfe) absolut nicht als Werkzeug bei ihren Visionen benützt. b) Wenn das Denken und die Phantasie als Wahrnehmungsmittel benützt worden wären, so hätten die Propheten nicht von der objectiven Realität des Gesehenen überzeugt sein können. Sie hätten dann ihrer in einer Vision geschehenden Berufung nicht gewiss sein können, sie hätten dann nicht von allen Frommen in der Gemeinde sich absondern und gegen die falschen Propheten mit Klarheit und unentwegter Sicherheit kämpfen können. Aller Wortaufwand kann solchen inneren Visionen, wie sie Hävernick beschreibt, keine objective Realität verschaffen. — Dieses auch gegen Keil, Einl. § 61; Küper, Prophetenthum, S. 51.

Kurtz, Geschichte des A. B. I. S. 107 sagt: „Die rein prophetische Vision ist kein Starrkrampf, keine krankhafte magneti-

sche Erscheinung, welche den vollen Gebrauch der äusseren Sinne ausschlösse und eine äussere Thätigkeit unmöglich machte. Die Potenzirung des inneren Sinnes geschieht nicht auf Kosten der äusseren Sinne, denn durch das Hineinragen des Göttlichen wird die Harmonie der Menschennatur nicht gestört, sondern vielmehr erhöht und erst ins volle Gleichgewicht gesetzt". — Er will darnach während der Vision beiderlei Sinne thätig sein lassen, wie z. B. Abram 1 M. 15, wobei Kurtz das Obige bemerkt, die göttliche Erscheinung mit dem „potenzirten inneren Sinn", aber die Opferthiere etc. mit dem äusseren Sinne beobachtet habe. — Wie sehr aber gerade Kurtz in der Vision blos den inneren Sinn thätig sein lassen will, ersieht man aus Geschichte des A. B. II, S. 478 f. Da sagt er, „das Gesicht Act. 9, 12 habe nicht die Blindheit der Augen weggeschafft, wie nachher die äusserliche Handauflegung des Ananias v. 17 f." Aber in dieser verheissenden und auf Ananias nur aufmerksammachenden Vision sollte auch das Handauflegen noch nicht die Heilung der Augen bewirken. „Ferner habe Petrus Act. 12, 9 im Gesichte noch nicht die Wirklichkeit des Erlebnisses gewusst, sondern erst nach dem Verschwinden des Engels". Da dachte wieder Petrus zuerst, seine in der Vision geschehende Befreiung sollte nur erst seine wirkliche im voraus abbilden. Und wenn sich Kurtz S. 481 auf Act. 9, 7; 22, 9; Joh. 12, 28 f. beruft, indem er meint, alle Leute hätten die dort erwähnten Erscheinungen sehen müssen, wenn dieselben für die äusserlichen Augen sichtbar gewesen wären, so hat er unbeachtet gelassen, was oben S. 77—79 vom „Oeffnen der Augen" erwähnt ist; und ebenso berichtet das Neue Testament (Luk. 24, 31) in Bezug auf die Emmausjünger „da wurden ihre Augen geöffnet und erkannten ihn". — Dass es nicht die Meinung des N. T. ist, die Visionen seien nicht objectiv reale Vorgänge für das körperliche Auge, kann man durch Hinweis auf die Erscheinung des Engels vor Zacharias, Maria; Moses, Eliae und des verklärten Christus; des Auferstandenen beweisen. Und hat etwa Paulus gemeint, dass der Engel, welcher als möglicher falscher Evangelist mit dem Anathema belegt wird (Gal. 1, 8), für das innere, oder für das äussere Auge sichtbar sein solle? Und nicht der Grad der Realität war beim Sehen des Mannes aus Macedonien (Act. 16, 9) ein anderer, als beim Sehen eines irdischen Mecedoniers, sondern nur die Substanz des realen Gesehenen. Denn auch beim Sehen des Macedoniers im ὅραμα διὰ τῆς νυκτός

muss, wenn dies nicht ein Traum, oder eine menschliche Einbildung, ein Aufsteigen aus dem Vorstellungsvorrath, eine Halucination des Paulus gewesen sein soll, eine Configuration von Aethertheilchen [1]) zum Abbild eines Macedoniers vor dem äusseren Auge des wachenden Paulus gewesen sein. — Es ist daher eine Verirrung, wenn Kurtz II, S. 478f. sagt: „Unwiderleglich erhellt aus diesen Beispielen (Act. 9, 12. 17f.; 12, 9), dass auch nach biblischer Anschauung visionären Erscheinungen die Realität abgeht, dass dieselben auch nach biblischer Anschauung nur Einbildungen sind". Und es sind nur leere Worte, was er hinzufügt: „Freilich zwischen Einbildung und Einbildung ist noch ein grosser Unterschied, ich meine nämlich zwischen subjectiver Einbildung, wo ich mir selbst etwas einbilde, oder wo durch Fiebergluth, Schwärmerei, Irrsinn oder dergl. phantastische Bilder in der Seele erzeugt werden, — und objectiver göttlicher Einbildung, wo durch göttliche Einwirkung ein Bild in die Seele hineingeprägt wird. Die Erscheinung ist in beiden Fällen nicht eine wirkliche, aber in jenem Falle ist, was die Erscheinung zeigt, lehrt, spricht, eitel Täuscherei und Phantasterei, während in diesem Falle zwar nicht die Erscheinung selbst, wohl aber das, was sie symbolisirt, abbildet, vergegenwärtigt oder offenbart, real ist". — Es gilt dagegen alles dasjenige, was ich gegen Hävernick bemerkt habe S. 125.

Neuerdings hat sich Nägelsbach im Commentar zu Jesaja (1877) bemüht, für das Sehen mit den körperlichen Augen einen zuverlässigen Ersatz zu schaffen. Zu Jes. 6, 1 (S. 77f.) lehnt er ein „Sehen mit der Idee d. h. mit der Phantasie, sodass also das grossartige Gemälde nur dichterische Einkleidung eines rein subjectiven, innerlichen Vorganges wäre" ab und sagt: „Wir müssen also die Erzählung Jesaja's für geschichtlich halten. Aber, wenn real, ist es eine leibliche, oder geistige Realität gewesen? D. h. hat Jesaja dies alles mit den Augen des Leibes oder mit den Augen des Geistes (ἐν πνεύματι) geschaut? Mit den Augen des Leibes kann man diese Dinge überhaupt nicht sehen. Pneumatische Leiblichkeit kann nur mit dem geöffneten inneren Sinne (2 Kön. 6, 17) wahrgenommen werden. Es kann also nur ein

1) Ich habe dieses nach Theodor Keim's Erklärung der Erscheinungen des auferstandenen Christus gebildet; vgl. Godet, Com. zum Johannesevang. (2. Aufl. 1876), II, S. 572f.

allerdings reales, aber inneres pneumatisches Schauen pneumatischer Realität hier gemeint sein, 1 Kön. 22, 17 ff.; Hes. 8 ff. etc." — Aber 1) Der Satz „mit den Augen des Leibes kann man diese Dinge (wie Jes. 6, 1 ff.) überhaupt nicht sehen" ist nicht schriftgemäss; vgl. oben S. 79. 2) Wie kann Nägelsbach eine solche Deutung des „im Geiste Gottes", בְּרוּחַ אֱלֹהִים (Hes. 11, 24), ἐν πνεύματι benützen, wonach es bedeutete „mit den Augen des Geistes"? Ist denn in diesen Ausdrücken nicht der den Offenbarungsträger umfluthende und durchströmende Gottesgeist gemeint, welcher ihm kein besonderes, neues Auge verleiht, aber sein natürliches Auge öffnet? 3) Weshalb soll es auch Gott unmöglich sein, ein Auge schon jetzt ausnahmsweise so zu verschärfen (anzufeuern, in seinem Sehtrieb und daher seiner Sehkraft so zu steigern), wie es einstmals im verklärten Leibe der Fall sein wird? 4) Ist auch 2 Kön. 6, 17 etwas zu lesen von „geöffnetem innerem Sinn"? Heisst es nicht „Herr, öffne ihm die Augen!"? — Aber abgesehen davon, dass in den proph. u. nichtproph. Schriften von „Augen des Geistes" und „innerem Sinn" nicht die Rede ist, habe ich meinerseits auch kein Kriterium auffinden können, wodurch ein solches „inneres, pneumatisches Schauen" vom Vorstellen oder Denken unterschieden werden könnte, wovon es doch Nägelsbach trennen wollte. Hätte also der Sehende selbst es von einer Denkoperation seiner natürlichen Phantasiethätigkeit unterscheiden können? Durchaus nicht. Weshalb hätten dann aber die Propheten nicht von „Denken", von „Schauen" (wie bei den Gegnern), sondern in der einen Reihe der Fälle von „Sehen", in der andern Reihe von „Hören" gesprochen? Es können diese beiden Reihen von Wahrnehmungen, die ausdrücklich an verschiedene Sinne geknüpft sind, nicht in eine Reihe „Wahrnehmen mit dem inneren Sinne" zusammengeworfen werden. Deswegen thut auch diese Auffassung Nägelsbachs den Aussagen des prophetischen Bewusstseins kein Genüge.

Ich nehme also an, dass sich wirklich der gewöhnlich unsichtbare Welthintergrund für das äussere (unter Umständen [oben S. 79] besonders geschärfte) Auge der Propheten geöffnet hat, dass sich z. B. dem Hesekiel wirklich der Thronwagen Gottes, das berühmte Wagengesicht[1]), gezeigt hat. Es war kein Lumen

1) Vgl. Delitzsch, Preface to Curtiss, The Levitical Priests (1877), p. XIV: „The picture of the firmament of sapphire blue under God's throne is repeated in the vision of Ezekiel, which, according to 1 Chron. XXVIII, 18, is called the Mercaba vision".

internum, welches den Propheten strahlte. Dessen können wir uns freuen.

Und nur mit dieser Auffassung stimmt die Ueberlieferung des Volkes Israel überein. Denn man denke nur an die Erscheinung des feurigen Busches (2 M. 3, 2ff.) in der Geschichte Moses! War sie innerlich, oder äusserlich? War sie Halucination, oder Realität? Das Volk Israel hat letzteres geglaubt und hat aus dieser Realität die Realität seiner Auswanderung aus dem Diensthause abgeleitet. Und fürwahr nicht nur nach den Aussagen seiner Propheten hat Israel mit Recht so geglaubt, sondern die erwähnte Geschichte spricht auch mit eigenem Munde für ihre äussere Realität. Denn nicht nur haben wir kein Recht, Mose, den unterrichteten, thatkräftigen, nach den Erfahrungen der früheren Jahre damals der Ausführung Israels abgeneigten Mann zum Opfer einer Sinnestäuschung zu machen, sondern es wird uns dieses auch durch die erzählten Umstände verboten, dass nämlich Mose aus dem feurigen Busche eine Stimme hörte und eine ausführliche Anweisung erhielt, die schliesslich sein Widerstreben gegen den ertheilten Auftrag zu brechen wusste. Damit ist zugleich zurückgewiesen, dass der Schein vom Busche her nicht das Phosphoresciren eines modernden Baumstammes war. Es war ein Busch und kein Baumstumpf; es war ein Brennen und kein Leuchten; der Busch brannte und verbrannte nicht; er wirft noch immer seinen Feuerschein in die doppelgestaltige Ewigkeit.

Aber enthält nicht gerade die Ueberlieferung des Volkes Israel einen ausschlaggebenden Beweis gegen die Eigentlichkeit des offenbarungempfangenden Sehens der Propheten in 4 M. 12, 6—8 und 5 M. 34, 10? — Die genaue Uebersetzung der ersteren Stelle steht oben S. 61; die letztere Stelle heisst (vgl. oben S. 75): „Und es stand nicht mehr in Israel ein Prophet wie Mose auf, welchen Jahweh kennen gelernt hat (= mit welchem Jahweh Bekanntschaft gemacht hat) von Angesicht zu Angesicht". Maimonides fügt zu der Definition von Prophetie, welche ich Band I. S. 113 angeführt habe, die Worte (nach Wähner, Antt. Ebr. VIII. § 18): „Id quod vel per insomnia divina (חֲלוֹם) vel visiones propheticas (מַרְאָה) fit; quibus res ita repraesentantur, acsi sensibus externis perciperentur". Das beruht auf 4 M. 12. Ferner in der Aufzählung der „undecim gradus prophetiae" (von mir angegeben Band I. S. 171f.) schliesst er mit: „Ulli vero, praeter Mosen, acsi ipse deus secum in visione pro-

phetica loqueretur, visum fuisse, negant". Wähner fügt in § 22—24 in der Hauptsache noch folgendes hinzu: „Statuunt, 1) Prophetas prophetiae dono non semper per totam suam suam vitam praeditos fuisse; 2) per dolorem, luctum, iram pluresque affectus eo illos privatos fuisse; 3) ab omnibus, solo Mose excepto, aliquamdiu ante obitum prophetiae donum ablatum fuisse; 4) prophetam nunc superiori nunc inferiori prophetiae gradu praeditum dixisse ac scripsisse. — Multum inter Mosen ceterosque prophetas interfuisse statuunt. Qui ante eum fuerint, prophetas per speculativas demonstrationes convicisse homines, unum solum esse deum, cui omnia originem debeant, cuique soli sit serviendum. Nullique horum deum diserto mandato id negotii dedisse, ut voluntatem suam homines edoceret. Mose recentiores legum per ipsum latarum interpretes fuisse. — Hasce vero Mosi tribuunt praerogativas: 1) solus Moses vigilans et stans oracula accepit; ceteri omnes per insomnia visionesque propheticas; 2) solus Moses per ipsum deum perspicua oracula accepit; ceteri omnes per angelos et symbola; 3) Moses non, ut ceteri, terrore panico fuit perculsus; 4) Mosis prophetia non, ut ceterorum, intervalla habuit (Maimonides, Moreh nebukhim, II, cap. 36. 45. 39)". Man findet dies jetzt auch ausführlich bei Merx, Joel, S. 272. 273. 276. 285 besprochen. — Ebenso zur Degradirung der Propheten unter Mose ist die Stelle verwendet bei Knobel I. S. 159, Anm.; S. 175; Köster S. 188. 216f. 222; Hengstenberg III, 2, S. 165. 181; besonders ausführlich Tholuck, Die Propheten etc. S. 50f.; Küper S. 25. 27. 59; Delitzsch zu Jes. 50, 4, vgl. seine dort stehenden Worte oben S. 18, Anm.; Schultz S. 225f.; vgl. Diestel, Art. „Mose" in Riehm's HWB.: „Wenn Mose „Prophet" oder „Mann Gottes" genannt wird, so soll dies in besonders erhabener Weise verstanden werden". — Oehler sagt § 66: „Höher [als Traum, den er richtig auch Jer. 31, 26 sehr wenig wahrscheinlich hält § 211, und Vision] steht das unmittelbare Schauen des Göttlichen, dessen ein Mose gewürdigt ist, jene bildlose, vollkommen klare Erkenntnismittheilung, wie sie zu unterscheiden ist auch von dem Schauen Gottes in Sinnbildern und Zeichen, welches Ex. 24, 10 von Aaron und den Aeltesten ausgesagt wird". Aber ausdrücklich mit den Schriftpropheten hat Oehler nicht auf Grund von 4 M. 12 den Mose verglichen.

Ich halte aber diese Verwerthung von 4 M. 12, 6—8; 5 M. 34, 10 für unrichtig. Denn 4 M. 12 bezieht sich nach meiner

Ansicht blos auf mittelbare Propheten. Ich habe dies schon oben S. 64 f. auseinandergesetzt. 5 M. 34, 10 aber hebt nur hervor, dass Jahweh sich dem Mose in der gnädigsten Herablassung, mit dem höchsten Grade der Accomodation an menschliche Gestalt genähert habe. Die Stelle will also nicht eine eigenthümliche Art des Zuerkennengebens, sondern eine eigenthümliche Beschaffenheit des sich zuerkennengebenden Gottes aussprechen. Gott redete mit Mose, wie ein Mann mit seinem Freunde 2 M. 33, 11. — Es würde auch eine solche Verkennung der Offenbarungsquellen der primären Propheten, wonach 4 M. 12 auch der Traum zu denselben gerechnet wäre, während doch die primären Propheten gegen die Träume als Offenbarungsquelle positiv und negativ protestiren, eine starke Abirrung der Tradition sein. Sie liesse sich allerdings aus dem späteren Bestreben, die Gesetzgebung als den besseren Theil der göttlichen Offenbarung anzusehen, begreifen. — Aber es finden sich auch in den nichtprophetischen Büchern einige Stellen, welche gegen die Thatsächlichkeit dieser Traditionsverirrung sprechen. Denn 5 M. 13, 2. 4. 6 ist dreimal ausdrücklich nebeneinander gestellt „Prophet, oder Träumer"; also fallen dem Verfasser beide Classen von Personen auseinander. 1 Sam. 28, 6 heisst es ebenso: „Nicht antwortete Gott dem Saul durch Träume, oder durch die Urim, oder durch die Propheten". — 5 M. 18, 15 „einen Propheten wie mich wird Jahweh dein Gott aus dir erwecken etc." (ebenso v. 18) spricht gegen jene Verwerthung der oben genannten beiden Stellen (4 M. 12; 5 M. 34), wenn 5 M. 18 das נָבִיא collectiv von allen folgenden primären Propheten zu verstehen ist. Dies ist nach meiner Ansicht unzweifelhaft der Fall; vgl. für diese Auffassung z. B. Hävernick, Einl. II, 2, S. 9—12; Keil, Einl. § 61; Baur, Geschichte der Alttestamentl. Weissagung S. 351—369 gegen Kurtz, Gesch. des A. B. II. S. 523—532.

In Hos. 12, 11 „Und ich habe zu den Propheten geredet und ich habe viel sein lassen Vision und durch die Propheten habe ich gelehrt in Gleichnissen" ist der 3. Satz nicht darauf zu beziehen, dass Gott nur Symbole, entfernte Aehnlichkeiten der wirklichen himmlischen Erscheinungen habe sehen lassen, sondern wahrscheinlich darauf, dass Gott vermittelst der Propheten auch die Theile seiner allgemeinen Offenbarung (Natur und Geschichte) zu Hilfsmitteln für die Auslegung und Einprägung der besonderen Offenbarung gemacht habe, vgl. Jes. 5 und Hes. 16 etc. Aber

wenn auch der genannte Satz Hos. 12, 11c im ersteren Sinne zu verstehen wäre, so wäre er nicht ein Zeugnis gegen die Eigentlichkeit des offenbarungempfangenden Sehens der Propheten. Denn um sichtbar zu werden, haben die himmlischen Dinge oft eine Verdichtung ihres gewöhnlichen Wesensbestandes angenommen (oben S. 79).

III. Die Bewusstheit des offenbarungempfangenden Sehens der Propheten.

1) Begriff der Ekstase. Die Theorie von der Ekstase der Offenbarungsempfänger, welche Hengstenberg aufgestellt hat, ist fast allgemein bekämpft worden. Es handelt sich dabei (vgl. oben S. 53—56) um zwei Punkte: um das Wesen der Ekstase und um die Ausdehnung derselben auf allen Offenbarungsempfang. — Was nun zunächst den Begriff der prophetischen Ekstase anlangt, so hallte in den Entgegnungen nicht nur dasjenige wieder, was Herder, Vom Geist der Ebr. Poesie II. S. 68 gesagt hatte: „Prophet und toller Mensch ist nie einerlei: man muss den erhabenen politischen Geist eines Jesaja und Anderer sehr verkennen, wenn man sie zu den Narren zählt. Dass manche ihrer symbolischen Handlungen sonderbar ins Auge fallen musste, gestehen sie selbst; es war dies der Zweck ihrer Handlung. Hinter der anscheinenden Thorheit lag ein weiser Sinn, und wenn man je das insanire cum sapientia sagen kann, so war es hier. Allerdings wurden sie zuweilen dem Gelächter des rohen Pöbels und dem Hohn gottloser Könige ausgesetzt: so bald Jehovah ein Spott wurde, musste auch ein hartes Orakel, in seinem Namen gesagt, Thorheit dünken". Man hat vielmehr auch von Anfang an dagegen gestritten, dass nach Hengstenberg beim prophetischen Offenbarungsempfang der menschliche Wesensbestand zur reinen Passivität und die menschliche Persönlichkeit zum Verlust ihrer integrirenden Coefficienten (Selbstbewusstsein, Selbstangehörigkeit, Selbstbestimmung) gebracht worden wäre. Man besann sich auf dasjenige, was die rechtgläubigen Kirchenlehrer von den Bestreitern des Montanismus [1]) an über die Bewusstheit des Offenbarungs-

1) Bonwetsch, Geschichte des Montanismus (1881), S. 57 sagt: „Durch Montan sagte der Paraklet: „Siehe, der Mensch ist wie eine Leyer und ich fliege hinzu wie ein Plektron. Der Mensch schläft und ich wache. Siehe, der Herr ist es, der in Ekstase versetzt die Herzen der Menschen und der das Herz den Menschen giebt (Epiph. 84, 4)". S. 60: „Um die Richtigkeit

empfanges gelehrt hatten. Vgl. Joh. Delitzsch, De Inspiratione Scripturae Sacrae quid statuerint [Talmud et Josephus et Philo et] patres apostolici et apologetae secundi saeculi; vgl. auch Knapp, Scripta varii argumenti (ed. II.), pag. 28. 34 ss.; dann über die nächsten Jahrhh. De Wette-Schrader, Einl. § 246; Oehler, Alttestl. Theol. § 207—209; über das Mittelalter, Merx, Commentar zu Joel; Rudelbach, Zeitschrift für die gesammte luth. Theol. u. Kirche I. (1840), S. 1 ff.; über Luther und Melanchthon bei Diestel, Geschichte etc. S. 305, über Witsius S. 524. Vgl. Crusius, Hypomnemata I. p. 36: „Profani et blasphemi homines prophetas nonnunquam calumniabantur tanquam furiosos 2 Reg. 9, 11. Ἔκστασις prophetica et quivis internus Spiritus Sancti impulsus cum rationis usu et castis honestisque moribus conjunctus fuit". p. 57: „Revelationes propheticae, quae vigilantibus obtigerunt per ἔκστασιν, i. e. cum quiete sensuum externorum".

Es ist bei diesem Kampf für die Activität und Bewusstheit des Offenbarungsempfängers kaum die Gefahr vermieden worden, dass dem menschlichen Wesen eine positive Mitwirkung beim Zustandekommen der Offenbarung zugeschrieben wurde. Ich führe hier nur folgende Sätze von Küper, Das Prophetenthm etc. an. Er sagt S. 57 f.: „Einem oberflächlichen Empirismus und Materialismus gegenüber wird es gegenwärtig wieder allgemeiner anerkannt, dass in der menschlichen Seele Kräfte schlummern, welche das Vermögen des reflectirenden Lebens überragen.[1]) Es giebt eigenthümliche Zustände des Geisteslebens, welche an die Gesetze des bewussten Denkens nicht gebunden sind, und in denen kraft innerer Concentration auch die gewöhnlichen Schranken des Sinnenlebens übersprungen werden. Wenn sich in ihnen das See-

---

ihres Begriffes von Prophetie zu erweisen, beriefen sie sich auf 1 M. 2, 21 [und Jahweh Gott liess fallen einen Tiefschlaf auf den Menschen und er schlief; oben S. 98] und Ps. 116, 11 [„Jeder Mensch lügt"]". — Dieses sind selbstverständlich keine Beweise, weil beide Stellen nicht vom Seelenzustande der Propheten beim Offenbarungsempfange handeln, und insbesondere Ps. 116, 11 verlangt nicht montanistische Auffassung des prophetischen Seelenzustandes, weil in der Psalmstelle der blose Mensch als unzuverlässig hingestellt wird, die Propheten aber auch nach nichtmontanistischer Auffassung gottbelehrte Menschen sind.

1) Etwas ganz anderes ist, was schon Hengstenberg, Christol. III, 2, S. 161 aus Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 355 citirt: „Wie es Acte des Geisteslebens giebt, welche dem reflectirten Selbstbewusstsein zuvorkommen, so giebt es auch solche, welche das vorhandene zurückdrängen".

lenleben auch nicht zur Freiheit des bewussten Lebens erhebt, so treten doch ungewöhnliche Erscheinungen ein, welche sich über das gewöhnliche Bewusstsein und das Naturleben erheben und wohl auch einen tieferen Inhalt empfangen aus dem innersten Wesen des Seelenlebens.[1]) Indem sich der Geist in seine mystischen Tiefen versenkt,[2]) werden Anschauungen und Eindrücke hervorgerufen, welche ausserhalb des Bereiches der sinnlichen Sphäre liegen und sich im Halbdunkel überschwänglicher Erscheinungen darstellen. Indem sich eine gemeinsame psychische Grundlage[3]) auch bei diesen Erscheinungen nicht in Abrede stellen lässt, weisen sie[4]) auf höhere Potenzen hin, die sich dabei geltend machen. Die Phantasie [!] ist zunächst der schöpferische [!] Herd dieser Erscheinungen, aber wie auch bei ihnen in latenter Weise das Gewissen und die innere Herzensstellung[5]) wirksam ist, so führen sie auf den verborgenen Geistesgrund und die tieferen Einflüsse der unsichtbaren Welt. So gewiss selbst die heidnische Mantik auf die Abhängigkeit von tieferen Geistesmächten[6]) hinweist, so deutlich lässt die Prophetie erkennen, dass sie aus göttlicher Einwirkung kommt und deshalb specifisch von ihr verschieden ist. Die Wesenheit der unsichtbaren Dinge ist hier wohl auch noch in das Kleid der Natur und der Phantasie gehüllt, aber die Wahrheit der himmlischen Welt ist in ihr aufgeschlossen.[7]) Wie die Ereignisse des Lebens, wird der Gang des göttlichen Reiches hier in pneumatischem Lichte [?!] geschaut. Die dazu erforderliche göttliche Inspiration ist ihrem letzten Grunde nach unerklärlich (?), und wir werden sie immer nur annäherungsweise beschreiben. Sie ist recht eigentlich ein Wunder des Geistes". — Das ist auch Naturalismus, so wenig er es auch sein will. Die Propheten lehnen es aber ab, dass eine psychische Grundlage des Offenbarungsempfanges ausgesonnen werde, wodurch sie mit Somnambulen und μάντεις in Verbindung gebracht werden, und dass

---

1) Haben nicht die Propheten jeden Gedanken an diese Quelle verboten? 2) Das haben die Propheten mit lautem Protest zurückgewiesen.

3) Von den Propheten abgelehnt.

4) Wodurch? Durch die angebliche gemeinsame psychische Grundlage?

5) Ist nicht der Sinn der Prophetenaussage in § 21. 22.

6) Innermenschlichen, oder aussermenschlichen? Nach dem Zusammenhange wäre beides möglich. Wenn letzteres gemeint ist, so vgl. über die Richtigkeit dieser Behauptung in § 19.

7) Dafür hätten wir bei dieser Erklärungsart keine Garantie.

ihr Erfülltsein mit dem Gottesgeiste (Mi. 3, 8) als ein „Wunder des Geisteslebens" betrachtet werde. Dies letztere geschieht bei Vielen nur deshalb, weil sie die subjective Leistung der Propheten beim Offenbarungsempfang auf Kosten der objectiven Leistung Gottes hervorheben zu müssen glauben. Die Propheten haben dazu keine Veranlassung gegeben; denn sie haben einfach gesagt: „Ich sah; ich hob meine Augen auf und sah; die Hand des Herrn kam über mich und ich sah; der Engel weckte mich aus einem schlafähnlichen Zustand und ich sah". Bei ihnen ist das „Sehenlassen Gottes" die Hauptsache.

Das Uebrige muss ich auf § 24, II aufheben. Dort stehen deshalb auch die Stellen, wo Hengstenbergs Theorie bekämpft worden ist.

Nach meiner Ansicht (vgl. oben S. 51—53. 81—100) ist die Ekstase das Erschüttertwerden des Offenbarungsempfängers, wobei die S. 53 genannten psychologischen Wirkungen eintraten.

2) Was Hengstenbergs Ausdehnung der prophetischen Ekstase auf den gesammten Offenbarungsempfang anlangt, so findet man eine zustimmende Aeusserung bei Küper S. 53 f. „Man hat den ekstatischen Grundzug aller Prophetie festzuhalten"; vgl. J. P. Lange, Genesis (1877), S. XLV: „Die subjective Form der Offenbarung ist durchweg die Vision, deren Basis oder reale Seite die Ekstase ist, die momentane ethische Versetzung des Gemüthes aus dem Stadium des Glaubens in das Stadium des Schauens". — Nichts von einer Verschiedenheit der Geisteswirkung auf die Propheten haben auch Hävernick, Einl. II, 2, S. 33—39; Hofmann, Weissagung und Erfüllung I. S. 25—32; Schriftbeweis I. (1857), S. 670—678 gesagt. — Sonst ist im allgemeinen eine zweifache Stufe der prophetischen Begeisterung angenommen, vgl. Delitzsch, Bibl. Psychologie (2. Aufl. 1861), S. 358; Keil, Einl. § 62; Oehler § 211 (II. S. 191 f.); Bertheau, Jahrbb. f. d. Theol. (1859), S. 607: „Wir werden doch zugeben müssen, dass ein grosser Theil der Weissagungen nicht nur bei Haggai [1]), sondern auch bei

1) Worauf schon Steudel, Tübinger Zeitschrift 1834, S. 119 hingewiesen hatte, und was Hengstenberg III, 2, S. 175 vergeblich mit folgenden Worten beseitigen wollte: „Es ist gewiss nicht wohlgethan, wenn man das Wesen einer grossartigen geschichtlichen Erscheinung aus ihren letzten Kundgebungen beurtheilen will. In den spätesten Propheten stellt sich uns der Uebergang zur Schriftgelehrsamkeit dar. Man wird von vornherein nicht daran zweifeln können, dass die prophetische Gabe ihre ver-

Hosea, Jesaja, Micha, Jeremia und anderen Propheten sich in der That in keiner Weise als Beschreibung eines in der Ekstase geschauten Bildes zu erkennen giebt"; Riehm S. 21; Schultz S. 232.

Was mein Urtheil betrifft, so steht dasjenige, was die Propheten über Permanenz und Fluctuation des sie umströmenden Gottesgeistes lehren, oben Band I. S. 121 f.; II. S. 50. 56 f.

3) Ursache der Ekstase. Schon vorher unter Nr. 1 ist bei dem Citat aus Küper bemerkt worden, dass man leicht verleitet werden kann, die Ekstase aus den angeblichen „mystischen Tiefen" des natürlichen Seelenlebens emporsteigen zu lassen. — Es pflegt ferner bei den Gelehrten, welche (vgl. oben S. 103 ff.) wenigstens einen Theil der in den Prophetenschriften erzählten Visionen für wirklich geschehen halten, diese Concession mit dem Satze zusammenzuhängen, dass diese wirklichen Visionen in ekstatischen Zuständen der Propheten ihren Grund haben. Was meint man damit? Vgl. darüber Knobel, Prophetismus I. S. 155: „Die

---

schiedenen Grade hat. Die richtige Weise zur Erkenntniss des prophetischen Zustandes wird die sein, dass man vor allem die Koryphäen des Prophetenthums ins Auge fasst. Hat man aus ihnen den tieferen Einblick in das Wesen der prophetischen Ekstasis gewonnen, so wird man befähigt werden, ihre unscheinbaren Spuren auch in den letzten Ausläufern noch zu erkennen. Dass bei Haggai mehr vorhanden sein muss, als sich auf den ersten Anblick darbietet, das erhellt schon aus der Wirkung, welche seine kurzen und unscheinbaren Reden hervorgebracht haben. Diese erklärt sich nur daraus, dass er ein Seher und Schauer war, dass die göttliche Wahrheit ihm auf dem Wege eines unmittelbaren Kundgebens sich mitgetheilt hatte, und deshalb über die Hörer eine imponirende Gewalt ausübte. Wem der Sinn erst geöffnet worden, dem wird die Ekstase gerade an diesen unscheinbarsten Erzeugnissen ganz besonders klar werden". — Indem er eine verwerfliche Concession betreffs des Ueberganges der spätesten Prophetie zur Schriftgelehrsamkeit machte, hat Hengstenberg scheinbar formell dasjenige zugegeben, was Steudel verlangte, nämlich die Annahme verschiedener Grade der prophetischen Geistbegabung. Aber es musste von ihm ein materielles Zugeständnis gemacht werden, nämlich dass bei Haggai nicht derjenige Seelenzustand zu bemerken ist, den man prophetische Ekstase zu nennen pflegt. Hengstenberg glaubte diese Concession nicht machen zu müssen und zu dürfen, weil die Wirkung der Reden Haggai's denselben zum ekstatischen Seher oder Schauer mache. Nun wenn auch diese Wirkung noch so gross wäre, so könnte sie nicht diesen Beweis liefern. Und überhaupt nicht durch die Wirkung dieser Reden (denn sonst müsste mancher Prophet aus der Reihe dieser Propheten gestrichen werden) wird gewährleistet, dass die unmittelbare göttliche Wortoffenbarung (nicht Bildoffenbarung) dem Haggai zu theil geworden ist, sondern durch das Selbstzeugnis dieses Propheten.

prophetische Begeisterung war nicht immer gleich lebhaft und stark, sondern hob oder senkte sich in verschiedenen Auf- und Abstufungen je nach den besonderen Veranlassungen von aussen her und je nach den jedesmaligen individuell persönlichen Zuständen der Propheten; überhaupt war sie in ihrer Stärke verschieden nach der Gefühlsanlage der einzelnen Propheten, woraus es sich auch erklärt, dass manche von ihnen gar nicht, andere sehr oft in Ekstase gerathen konnten".[1]) — Mit solchen Erklärungen vernichtet man die Objectivität auch der als wirklich geschehen anerkannten Visionen, indem man sie in einem anormalen natürlichen Enthusiasmus geschehen sein lässt, worin auch Nichtpropheten schon gemeint haben, Visionen zu schauen.

Ganz auf diesen Effect zielt hin, was Kuenen in der Fortsetzung der Stelle sagt, welche ich oben S. 117 über die Visionen citirt habe, nämlich (De Profeten I. S. 99 f.): Es geht wahrlich für uns mit dieser Theorie [dass viele Visionen nicht der Grund, sondern die Folge des prophetischen Selbstbewusstseins seien] nichts verloren. Und zwar aus zwei Ursachen nicht. Die Gewissheit, welche die Ekstase dem Propheten gegeben haben kann, war von vornherein rein subjectiv: er allein wusste, dass ihm ein Gesicht zu theil geworden, und dass er verkündigte, was ihm auf diese Weise offenbar geworden war. Das eine und das andere können wir nicht controliren. Wir müssen dies auf sein Zeugnis hin annehmen.[2]) Zum andern kann der Ekstase auf keine Weise ein specifisch-übernatürlicher Character zuerkannt werden. Erscheinungen dieser Art waren im Alterthum und im Mittelalter bei weitem nicht etwas Ungewöhnliches und zeigen sich auch jetzt noch. Es ist so: Lange Zeit hat man sie ohne Zaudern einem übernatürlichen Einfluss zugeschrieben. Sie schienen so absonderlich und ungewöhnlich, dass diese Erklärung sich wie von selbst aufdrängte. Was nicht von Gott abgeleitet werden konnte, wurde so als Machtbethätigung des Bösen aufgefasst. Doch jetzt stehen wir[3]) nicht mehr auf diesem Standpunct. Die Ekstase

1) Vgl. dagegen meine Ausführungen über Allgemeinheit und Selbständigkeit der Geistbegabung in Band I. S. 115—121. 122—124.

2) Vgl. dagegen oben S. 40 f., Anm.; S. 47. 121 f.; Band I. S. 18—21.

3) Es wird sich aber dasjenige, was ich Band I. S. 28 über den von Kuenen gegen die früheren Zeiten und also auch die Propheten erhobenen Vorwurf der Ignoranz in vergleichender Religionswissenschaft gesagt habe, auch in Bezug auf die angebliche Ignoranz der Propheten in der „vergleichen-

ist jetzt vortrefflich studirt, mit andern verwandten Erscheinungen verglichen und aus dem menschlichen Organismus selbst, bestimmter aus dem Nervenleben, erklärt worden. Es kann sein — ich bestimme darüber jetzt noch nichts —, dass die Ekstasen der israelitischen Propheten von ganz anderer Art waren. Doch dieses wird dann in ganz besonderer Weise bewiesen werden müssen. Die Ekstase für sich selbst[1]) ist keine übernatürliche Erscheinung. Sie bringt uns also auch nicht vorwärts in der Bestimmung des Ursprungs der alttestamentlichen Prophetie". — Nun für Kuenen hat sich auch in der weiteren Untersuchung die Ekstase der israelitischen Propheten nicht als specifisch-übernatürliche Erscheinung erwiesen; denn S. 101 rechnet er sie zu den Wirkungen, deren Zusammenfassung der Israelit [aus mangelhafter Erkenntnis der Welt und des Menschen, wie Kuenen meint] den Geist Jahwehs nannte; vgl. oben Band I. S. 133. 173. Wer aber auf Grund des Selbstzeugnisses der Propheten von der objectiven Realität des die Propheten umwogenden Gottesgeistes überzeugt ist (oben Band I. S. 125—133); dem sind auch die höheren Wellenschläge des Geistreale, welche wenigstens Jesaja und Hesekiel erwähnen, eine specifisch-übernatürliche Erscheinung.

Dies gilt auch gegen dasjenige, was Riehm, Die messianische Weissagung (1875), S. 17 f., Anm. sagt: „Die ganze Ausführung Hengstenbergs ist offenbar von dem Interesse beherrscht,[2]) eine

---

den Nervenphysiologie" bewähren. Und da die natürliche Ekstase doch jedenfalls in das physiologisch-psychische Gebiet gehört, so frage ich hier vorderhand noch einmal, wie Band I. S. 132 f. gegenüber Hitzig, ob wohl die Propheten die psychischen Zustände des Menschen gekannt haben. Die Antwort steht unten § 23.

1) Davon redet aber doch Kuenen hier gar nicht, sondern von derjenigen Ekstase, in welcher die israelitischen Propheten ihre Visionen sahen. Also hat sich Kuenen in dem Streben, die Uebernatürlichkeit und Beweiskraft der prophetischen Ekstase zu zerstören, einen „Uebergang in ein anderes Gebiet" erlaubt.

2) Vgl. dagegen meine Anmerkung oben S. 118 und Bachmann, Art. „Hengstenberg" in der PRE. V. (1879), S. 775: „Nicht menschliche Rechthaberei, nicht die Tendenz einer äusserlichen, nur am Buchstaben haftenden Repristination ist es, was Hengstenberg bei seinen Arbeiten über das Alte Testament leitet; es ist „„die innigste Ueberzeugung, dass wir ein festes prophetisches Wort haben"", der heilige Eifer, das Herz d. A. T., die Weissagung von Christo für die Kirche des Neuen Bundes zu erhalten, darum aber auch die alttestamentliche Schrift, als welche von Christo weissagt, in das volle Licht des Wortes Matth. 5, 18 gestellt zu wissen". Wie viel nun

möglichst starke Bürgschaft für die Realität der Gottesoffenbarung dadurch zu gewinnen, dass der psychologische Zustand der Propheten im Moment der Offenbarungsmittheilung dem Bereich der gewöhnlichen psychologischen Erfahrung möglichst entrückt und als etwas aussergewöhnliches erscheinen soll. Aber sollen denn Wunder und Zeichen erforderlich sein, um dem Glauben die Wirksamkeit Gottes zu verbürgen? Und wird denn die Absicht erreicht? Können doch Visionen sogar blos in krankhaften Zuständen begründet sein!" — Ich entgegne: 1) Selbstverständlich sind Wunder und Zeichen nicht erforderlich, um dem Glauben die Wirksamkeit Gottes zu verbürgen. Denn „die Wirksamkeit Gottes" ist ein Glaubensartikel der allgemeinen Offenbarung Gottes. „Die Wirksamkeit Gottes" nimmt auch der Heide (Röm. 1, 19 f.; 2, 14 f.) an. Aber um den Glauben d. h. die Ueberzeugung, die religionsgeschichtliche Erkenntnis (oben Band I. S. 8 f., Anm.), dass es auch eine besondere Offenbarung, eine besondere Heilsgeschichte giebt, zu begründen, dazu bedarf es allerdings Wunder und Zeichen d. h. Ereignisse, welche sich nicht aus dem Zusammenhange der natürlichen, gewöhnlich wirkenden Ursachen erklären lassen. Zunächst die Juden müssten also moderne Heiden werden, wenn nicht mit zwingender Nothwendigkeit erwiesen werden könnte, dass Gott in einem Theile seiner irregehenden Menschheit durch wahrhaft übernatürliche Veranstaltungen eine specielle Pädagogie auf Christum hin gewirkt hätte. — 2) Durch seinen uneingeschränkten Hinweis darauf, dass alle Visionen, also auch die der Propheten, aus krankhaften Zuständen stammen können, vernichtet Riehm die Auctorität der Thatsache, welche er S. 20 als eine unzweifelhafte hingestellt hat, dass „ekstatische Zustände und Visionen wirklich zu den Berufserlebnissen der Propheten, auch in der Blüthezeit des Prophetismus, gehörten". Also hat er auch denjenigen Theil der Offenbarungsmittel, in Bezug auf welchen er eine transcendente Offenbarung anzunehmen schien, um seine Beweiskraft gebracht und nimmt daher im ganzen nur eine immanente Offenbarung (vgl. oben Band I. S. 97—100 und unten § 22 u. 24) an, welche eben nur ein Theil der allgemeinen oder natürlichen Offenbarung ist. Ich habe aber gerade deswegen die vorliegende Arbeit unternommen,

---

auch an den Urtheilen Hengstenbergs unrichtig war, dies müssen wir ihm lassen, dass er auf Grund einer Ueberzeugnng seine Urtheile gefällt hat.

weil mir die Aussagen der Propheten mit der Annahme einer immanenten Offenbarung durchaus unvereinbar erscheinen. Denn (um auf dem uns jetzt beschäftigenden Puncte stehen zu bleiben) gegen den Verdacht, dass sie an krankhaften Aufregungen gelitten hätten, müssen die Propheten durchaus vertheidigt werden; vgl. oben Band I. S. 18—21. 52 (Samuels Stellung ausserhalb der Prophetenschar). 81 f. 83. 115. 119—121. 123 f. 160—162; besonders auch Band II. S. 73 f. 106. — Um nur zwei Momente, wodurch diese Position zu einer unerschütterlichen wird, hervorzuheben: Die geistige Klarheit, welche z. B. einen Jesaja auszeichnete, der doch auch in einer Vision seine Berufung empfing und 8, 11 vom Ergriffensein durch die Hand Jahwehs redet, stellt ihn vor dem Argwohn, als sei er das Opfer eines krankhaften Zufalles gewesen, sicher. Ferner der Kampf eines Jeremia für die Realität seiner Visionen und gegen die Erlogenheit der gegnerischen Herzensschauungen wäre nun einmal absolut unmöglich gewesen, wenn Jeremia nicht der objectiven Realität seines Offenbarungsempfanges sicher gewesen wäre. — Diesen Thatsachen beuge ich mich und stimme freudig in den Lobgesang der Kirche zu Ehren des Gottes ein, welcher wahrhaftig durch Aufschliessung seiner transcendenten Welt Werkzeuge einer übernatürlichen Offenbarung hat auftreten lassen.[1])

1) Ich setze als Material und Anlass zur richtigen Würdigung der Propheten hierher folgende Sätze Kants, Versuch über die Krankheiten des Kopfes 1764 (WW. von Hartenstein X. S. 14): „Die Eigenschaft des Gestörten, nach welcher er ohne einen besonders merklichen Grad einer heftigen Krankheit im wachenden Zustand gewohnt ist [vgl. dazu oben S. 106], gewisse Dinge als klar empfunden sich vorzustellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig ist, heisst die Verrückung. Der Verrückte ist also ein Träumer im Wachen. Ist das gewöhnliche Blendwerk seiner Sinne nur zum theil eine Chimäre, grösstentheils aber eine wirkliche Empfindung, so ist der, so im höheren Grade zu solcher Verkehrtheit aufgelegt ist, ein Phantast". S. 16 f.: „Der zweideutige Anschein von Phantasterei in an sich guten moralischen Empfindungen ist der Enthusiasmus, und es ist niemals ohne denselben etwas Grosses ausgerichtet worden. Ganz anders ist es mit dem Fanatiker (Visionär, Schwärmer) bewandt. Dieser ist eigentlich ein Verrückter von einer vermeinten unmittelbaren Eingebung und einer grossen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels. Die menschliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk. . . . Die Schwärmerei führt den Begeisterten auf das Aeusserste: den Mahomed auf den Fürstenthron und den Johann von Leyden auf das Blutgerüst". — Anthropologie (1798) I. § 26: „Die Einbildungskraft, sofern sie auch unwillkürlich Einbildungen hervorbringt, heisst

Es ist aber die Ekstase, welche sich einzig aus den prophetischen Schriften erweisen lässt, d. h. also eine blos negative Ekstase, gar nicht einmal die Wirkung der höheren Fluctuationen des die Propheten umströmenden Gottesgeistes, von denen Jesaja und Hesekiel berichten (oben S. 50), sondern diese aussergewöhnlichen Wellen des Geistesstromes machten die Propheten nur aufmerksam auf die folgende Manifestation Gottes, verliehen zu deren Erfassung eine aussergewöhnliche Receptionsfähigkeit (Band I. S. 123; II. S. 50). Vielleicht war es die Wichtigkeit gerade jener Wortoffenbarung und gerade jener Bildoffenbarungen, weshalb Jesaja (8, 11 ff.; die ganz besondere Wichtigkeit dieser Offenbarung ist ausser Zweifel) und Hesekiel (1, 3 etc.) von einer solchen gesteigerten Geistesströmung getroffen wurden. — Die negative Ekstase, von welcher bei den Propheten nur die Rede sein kann, ist vielmehr durch den imponirenden Eindruck der dargebotenen Gottesmanifestation, das staunenerregende Schauspiel bewirkt, das die sich aufschliessende transcendente Welt gewährte.[1])

---

Phantasie. Der, welcher diese für (innere oder äussere) Erfahrungen zu halten gewohnt ist; ist ein Phantast". „Die productive Phantasie aber ist dennoch nicht schöpferisch, nämlich nicht vermögend, eine sinnliche Vorstellung, die vorher unserm Sinnvermögen nie gegeben war, hervorzubringen, sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen". — Die Propheten aber haben ihnen vorher absolut unbekannte Erkenntnisse in ihren Visionen erlangt; vgl. oben S. 45. 47 f. 121 f., Anm.

1) Sie ist der „terror panicus", von welchem Maimonides (oben S. 27, Anm.) sprach. Vgl. hier noch folgende treffende Worte Kösters, Die Propheten etc. (1838), S. 191 f.: „Zu geschweigen älterer und neuerer Widersacher, welche halb verrückte Schamanen in den Propheten fanden, haben selbst gläubige Verehrer der Bibel [Hengstenberg zunächst, wie er auf der folgenden Seite sagt] die Behauptung anfgestellt, die Propheten hätten sich, ganz ebenso wie die heidnischen Wahrsager, im Zustande der Ekstase befunden, indem bei ihnen äussere Sinne und Reflexion ruheten und ihr ganzes Selbstleben durch eine gewaltsame Wirkung des göttlichen Geistes unterdrückt wurde. [Das bezog sich auf die erste Ausgabe von Hengstenbergs Christologie d. A. T., welche 1829—1835 erschienen war, ist aber auch noch gegenüber der zweiten Ausgabe richtig, wie oben S. 54 nachgewiesen ist]. Dass sie mit Musik sich in eine höhere Stimmung versetzen [vgl. aber oben S. 84 f.], dass sie von ihren Feinden Verrückte gescholten wurden [vgl. Band I. S. 162, Anm. und noch das Urtheil über Johannes den Täufer „*δαιμόνιον ἔχει*" Matth. 11, 18], wird man doch nicht als einen Beweis für diesen bedenklichen Satz gelten lassen? Und ebensowenig, dass sie sich als von der Hand oder dem Geiste Gottes besiegt darstellen (Ezech 1, 3; Jer. 20, 7). Daniel (8, 27; 10, 8—10) wird freilich von seinen Gesichten ohn-

# Zweites Capitel.

## Durch Hörenlassen bietet uns Gott Offenbarungen dar.

### § 19. Beweise für die Thatsächlichkeit des Redens Gottes.

Nach der Ausführung in § 14 füllen diejenigen Manifestationen Gottes, welche er durch sein Wort mitgetheilt hat, einen viel grösseren Theil der prophetischen Schriften, als diejenigen, welche er durch Sehenlassen vermittelt hat. Jeder Leser hat nun, wenn er diejenigen Partien der Prophetenbücher, welche S. 6 als Visionen aufgezählt worden sind, ausscheidet, auch zugleich diejenigen Partien gefunden, welche die Wortkundgebungen enthalten. Das jetzt zu behandelnde Thema erlaubt mir nun nicht, auf den Inhalt dieser letzteren einzugehen; es weist mich vielmehr an, sofort und ausschliesslich nach denjenigen Spuren zu suchen, welche uns zu dem Ursprung dieser Kundgebungen hinleiten.

1) Untersuchen wir zunächst, ob uns darüber die Ausdrücke eine Auskunft ertheilen, mit welchen die Propheten selbst die jetzt zu untersuchende Offenbarungsthätigkeit Gottes bezeichnet haben! Denn die Propheten haben nicht blos einfach „sagen oder sprechen“ (אָמַר) und „reden“ (דִּבֶּר) gebraucht, vgl. z. B. „ich habe zu den Propheten geredet, und ich habe Schauung viel sein lassen und vermittelst der Propheten Gleichnisse gegeben“ Hos. 12, 11; sondern auch „ein Wort senden“ Jes. 9, 7; „ein Wort geschehen lassen“. Dies liegt in dem Ausdrucke „es geschah das Wort Jahwehs zu etc.“ Jer. 1, 4, 11. 13; 2, 1; Hes. 1, 3; 6, 1 etc.; „er verkündigt den Menschen, was sein Sinnen ist“ Am, 4, 13; „verkündigt werden“ Jes. 21, 2; „aufdecken, enthüllen“ Am. 3, 7 und „enthüllt werden“ Jes. 22, 14; „zurechtweisen, belehren“ (יסר; Qal; vgl. mein Lehrgebäude der hebr. Spr. I. S. 432. 544f.) Jes. 8, 11; „befehlen“, vgl. „der Mund Jahwehs hat es befohlen“ Jes. 34, 16; Jer. 1, 7. 17; aber nicht befohlen hat Gott den falschen Propheten ihre Worte Jer. 23,

---

mächtig, aber eben dass dies nach erhaltenem Gesichte geschah, beweist deutlich, dass nicht die Offenbarung selbst, wie man oft irrig behauptet hat, sondern nur der schreckliche Inhalt der Offenbarung sein Selbstleben unterdrückt hatte“.

32; 26, 2; 29, 23; bei Hes. z. B. 37, 7. 10; Sach. 1, 6; aber befohlen hat Gott Mose sein Gesetz Mal. 3, 22. Man kann alle diese Ausdrücke für Synonyma erklären, welche der Abwechselung wegen für „sagen" gewählt sind, und kann deshalb diese Ausdrücke als für den jetzt zu leistenden Beweis belanglos ansehen. Aber sollten Ausdrücke, wie „Jahweh hat einen Plan gefasst" und das nicht seltene „Jahweh hat geschworen" willkürlich gewählt sein? „Einen Plan hat gefasst Jahweh" steht Jes. 19, 17 und das Zeitwort יעץ allein 23, 9, vgl. „die Gedanken Jahwehs gegen Babel" Jer. 51, 29; „Plan" (hebr. סוֹד, das Resultat seiner Rathssitzung) Am. 3, 7; „Gedanken Jahwehs und sein Rathschluss" Mi. 4, 12. „Schwören" steht Jes. 5, 9 in den Worten „in meinen Ohren [schwört] Jahweh"; denn das folgende אִם־לֹא (Schwurpartikel beim bejahenden Eide) verlangt die Ergänzung eines Zeitwortes des „Schwörens" (so richtig Delitzsch z. St.); nicht etwa ist „enthüllen" oder gar kein Zeitwort zu ergänzen, wie Nägelsbach z. St. will. „Schwören" steht auch Jes. 14, 24; 45, 23; 54, 9; 62, 8; Jer. 11, 5; 22, 5 („ich habe bei mir geschworen", hat gesagt Jahweh); auch v. 24; 32, 22; 44, 26; 49, 13; 51, 14; Hes. 14, 16; 16, 48; 17, 16. 19; 18, 3; 20, 3. 31. 33; 33, 27; 34, 8; 35, 6. 11; 36, 7; 38, 19; Am. 4, 2; 6, 8; 8, 7; (Gott hat zugeschworen dem Abraham) Mi. 7, 20; Zeph. 2, 9.

Oder liegt etwa in den Wendungen „נְאֻם יהוה" und „Jahweh brüllt löwenartig" eine Verflüchtigung des Begriffes „Sprechen"? Nein. Denn — a) נְאֻם bezeichnet allerdings nach seiner Etymologie eine dumpfe, im Flüstertone gesprochene Mittheilung.[1]) Aber darin ist nicht die Activität Gottes geleugnet, oder ausgesagt, dass die Aeusserung Jahwehs nur habe errathen werden können durch die Propheten, habe gedeutet werden müssen. Denn auch wir wollen doch, wenn wir das Reden Jemandes ein Flüstern nennen, weder dass er wirklich uns eine Mittheilung gemacht noch dass dieselbe für uns hinreichend verständlich sei, leugnen. Beides konnten auch nicht die nachäffenden Propheten in Abrede stellen oder auch nur als zweifelhaft hinstellen wollen, welche das נְאֻם vor dem Volke im Munde führten Jer. 23, 31; denn sonst hätten sie doch ihren eigenen Aussprüchen die

1) Vgl. Knobel, Prophetismus (1837), I. S. 202 f.; Gesenius im Thesaurus (1840) s. v.; Hupfeld (1840) in der oben Band I. S. 73 f. mitgetheilten Stelle.

Auctorität geraubt. Am allerwenigsten wollten jenes Beides die wahren Propheten leugnen, und auch insbesondere nicht das Zweite, weil sie den Ausdruck in Abwechselung mit dem deutlichen אָמַר gebrauchen. Wo wir jenes נְאֻם bei Jesaja finden, hat Nägelsbach im Anhange zu seinem Commentare (1877) verzeichnet; aber ich hatte bei diesem Propheten auch selbst auf das Vorkommen dieses Wortes geachtet (1, 24; 3, 15; 14, 22 f.; 17, 3. 6; 19, 4; 22, 25; 30, 1; 31, 9 (von Nägelsbach übersehen); 37, 34; 41, 14; 43, 10. 12; 49, 18; 52, 5; 54, 19; 55, 8; 56, 8; 59, 20; 66, 2. 17. 22. Jeremia gebraucht den Ausdruck in den ersten drei Capiteln: 1, 8. 15. 19; 2, 3. 9. 12. 19. 21; 3, 1. 10. 12 (zweimal). 13. 14. 16. 20. Man sieht also nebenbei, dass Jeremia den Ausdruck sehr oft angewandt hat. — Von den angeführten Stellen sind nun für die jetzt zu erörternde Frage diejenigen am wichtigsten, in denen נאם zugleich mit אמר in Bezug auf ebendieselbe Offenbarung steht. So ist es Jes. 22, 25, wo die Schlussverkündigung über Sebna mit נאם יהוה beginnt und mit „denn Jahweh hat es geredet“ schliesst. Ebenso ist Jer. 3, wo ein Abschnitt v. 6 mit אמר eingeleitet und v. 10 mit נאם יהוה beendet wird. Daraus erkennt man, dass נְאֻם für die Propheten nur noch die abgeleitete Bedeutung „Verkündigung, Mittheilung, Offenbarung“ besass, und dass sie durch Anwendung desselben nicht die Vorstellung des göttlichen „Sprechens‘, aufheben wollten.[1]) — b) Ebensowenig wollten sie dies durch den Gebrauch der andern angeführten Redensart; sondern, wenn sie sagten „Jahweh brüllt gleich einem Löwen“, so bezeichneten sie nur einen eigentlichen Vorgang „das aussergewöhnlich mächtige Reden Gottes“ mit einem bildlichen Ausdruck. So heisst es „Jahweh brüllt löwenartig aus der Höhe und aus seiner heiligen Wohnung lässt er ertönen seine Stimme; er brüllt laut über seine Aue, mit Ruf wie von Keltertretern hebt er an zu allen Bewohnern der Erde“ Jer. 25, 30. Nun eine eigentliche Sache kann man doch metaphorisch bezeichnen, und der Prophet konnte noch überdies aus einem Nebengrund gerade dort auf dies genannte Bild kommen, weil im Zusammenhang der dort reproducirten Offenbarung Gottes die Menschen mit einer Herde verglichen sind, vgl. v. 34. Aus demselben Grund ist das Bild vom Löwen angewendet Jer. 49, 19 und Hes. 22, 25.

1) Es ist deshalb begreiflich, dass in der Mischnah נום = „reden“ ist; vgl. Mühlau-Volck in Gesenius' Handwörterbuch (1878).

Aber um die Stärke der göttlichen Rede zu malen, haben diesen bildlichen Ausdruck (ohne ersichtlichen Nebengrund) verwendet Hos. 11, 10; Joel 4, 16. Besonders lehrreich ist „Und es sprach Jahweh, von Zion brüllte er löwenartig, und von Jerusalem her liess er erschallen seine Stimme“ (Am. 1, 2), weil da der eigentliche und der uneigentliche Ausdruck verbunden ist. Und Am. 3, 8 zeigt der Prophet das deutliche Bewusstsein, dass das „Brüllen löwenartig“ nur eine uneigentliche Bezeichnung einer eigentlichen Sache ist; denn er sagt: „Hat ein Löwe gebrüllt, wer sollte sich da nicht fürchten; hat mein Herr Jahweh geredet, wer sollte da nicht weissagen?“

Trotz der Beweiskraft dieser Redewendungen muss doch noch eine genauere Untersuchung über das Zustandekommen dieser durch das Reden vermittelten Offenbarung geführt werden. Denn es kann noch erstens das Subject und zweitens die Art (der Ort, die Vermittelung, die Form, die Ausdehnung) dieses Redens in Frage gestellt werden. Darum wird jetzt zunächst

2) erörtert, ob die Propheten nicht etwa sich selbst, sondern Gott als das Subject des offenbarenden Redens hingestellt haben. Eine Antwort auf diese Frage liegt schon darin, dass von den Propheten eben Gott immer als derjenige genannt ist, von dem dieses Reden ausging. Woher das immerwährende „So hat gesagt Jahweh“ u. dergl.? Warum hätten sie nicht gesagt, dass sie selbst die Urheber dieser Offenbarungsreden seien, wenn sie es doch gewesen wären? Warum hätten die Propheten nicht gesprochen, dass sie selbst im Namen Jahwehs diese Reden producirt hätten, wenn sie doch die Hervorbringer derselben gewesen wären? Es will aber noch eine ganze Reihe von Beweisen dafür genannt sein, dass die Propheten sich eines von ihnen selbst verschiedenen Subjectes der Wortoffenbarungen bewusst gewesen sind. Oder ist ohne Grund von einem „Munde Jahwehs“ die Rede? Jes. 34, 16; 40, 5 (der Mund Jahwehs hat es geredet); 45, 23 (hervorgegangen ist aus meinem Munde ein gerechtes Wort); „mein Mund“ auch 48, 3 (das Erste habe ich vor Zeiten verkündigt, und aus meinem Munde ist es gegangen, und ich gab es zu hören); 55, 11; „Mund Jahwehs“ 58, 14; 62, 2; Jer. 9, 11. 19; Hes. 3, 17; Worte meines Mundes Hos. 6, 5; Mi. 4, 4.[1]) Ist ohne Grund das Buch des

1) Allerdings die „reine Lippe“ Zeph. 3, 9 ist nach dem Zusammen-

prophetischen Verkündigers „Jahwehs Buch“ genannt Jes. 34, 16 (allerdings vielleicht nur von einem mittelbaren Propheten); das „Nichthören auf die Propheten“ ein „Nichthören auf Gott“ (Jer. 7, 25 f.)? Ist ohne Grund vom „Wort Jahwehs durch Haggai und Maleachi“ die Rede (Hag. 1, 1. 3; 2, 1. 10; Mal. 1, 1)? Ist ohne Grund das Vertrauenswort gesprochen „das Wort unseres Gottes besteht in Ewigkeit“ (Jes. 40, 8)? Und zwar ist es dort als Ergebnis des vorhergehenden „der Mund Jahwehs hat es gesprochen“ (v. 5) als eine besondere Grösse gegenüber Natur und Menschheit hingestellt. Vgl. noch die ganz auffallende Betonung des göttlichen Subjectes in „Und geredet habe ich zu den Propheten, und ich habe Schauung viel sein lassen etc.“ Hos. 12, 11; „meine Worte“ Mi. 2, 7; „Wort Jahwehs von Jerusalem“ 4, 2. — Hätten die Propheten nicht vom göttlichen Subjecte ihrer Verkündigungen gewusst, so wären es ganz unnatürliche Wendungen, wenn es heisst: Ich habe geredet, und ihr habt nicht gehört Jes. 65, 12; auf meine Stimme habt ihr nicht gehört Jr. 3, 13; immer und immer habe ich geredet, und ihr habt nicht gehört 7, 13; 25, 3; ihr habt nicht meine Worte gehört 25, 8; ihr habt nicht auf mich gehört 34, 17; 35, 14 f.; ihr habt nicht gehört auf die Stimme Jahwehs 42, 21; 44, 23. Warum hätten sie, wenn sie nicht ein solches göttliches Subject ihrer Rede bestimmt und ausdrücklich kennen gelernt hätten, nicht, wie es dann einzig natürlich gewesen wäre, gesagt: „Wir Propheten haben geredet; auf unsere Stimme; unsere Worte; auf uns“? Wie wären die Propheten dazu gekommen, gerade das göttliche „ich“ immer und immer zu betonen? Man vgl. nur eine einzige Stelle, wie Hes. 24, 27: „Und du sollst ihnen zum Wunder werden, und sie sollen erkennen, dass ich Jahweh bin“.

Haben die Propheten ohne Verstand geredet, wenn sie nicht etwa blos gegenüber den geistlosen Götzen ihren Jahweh einen Lebendigen nannten, sondern auch gegenüber den stummen Götzen ihn als einen Redenden rühmten? — a) Denn Hab. 2, 19 lautet: „Wehe dem, der zum Holze sagt: „Wach auf!“ und „sei munter!“ zu dem stummen Stein! Er soll lehren? Siehe, er ist gefasst in Gold und Silber, aber irgendwelcher Geist ist nicht in ihm“. Jahweh aber ist der Lebendige, wie be-

---

hang nicht von derjenigen Gottes zu verstehen. Vgl. Kleinert und Hitzig-Steiner z. St.

sonders deutlich gegenüber den Gotteslästerungen der assyrischen Gesandten ausgesprochen ist Jes. 37, 4. 17 im Gegensatz zu den Andern, welche Götter genannt werden, aber nur Gemächte von Menschenhänden sind; vgl. Jahweh hat verworfen dein Kalb, Samaria, denn ein Handwerker hat es gemacht, und es ist kein Gott (Hos. 8, 5 f.); Jahweh ist Israels Gott von Aegypten aus (= seit der Ausführung aus Aegypten), und ausser ihm soll Israel keinen kennen, und einen Helfer giebt es nicht ausser ihm (13, 4); deshalb soll Israel zu Jahweh sagen, dass es weder von Assur noch von Aegypten Hilfe erwarte und nicht mehr Gott nennen wolle das Machwerk seiner Hände, denn nur bei Jahweh finde die Waise Erbarmen (14, 4). Jahweh ist der immer jugendkräftige (Jes. 46, 4: „bis zum Greisenalter bin ich derselbe"); er ist ein lebendiger Gott und ewiger König (Jer. 10, 10), und er hat gehört, was die falschen Propheten im Lande gesagt haben (23, 25); er hat ein Auge auf die Menschen (Sach. 9, 1) und hat mit seinen Augen die Bedrängnis Israels gesehen (v. 8) und will über Israel künftig öffnen seine Augen (12, 4). — b) Die Götzen sind ferner stumm. Sie können nichts verkündigen oder hören lassen Jes. 41, 22 f. 26; 43, 9; 44, 7; 48, 20. Sie sind des Sprechens unfähig, vgl. hauptsächlich Jer. 10, 5 „Gleich einer Palmensäule von Drechslerarbeit sind sie, und nicht können sie reden etc." Und nicht etwa meint der Prophet blos die Götzenbilder, sodass er doch den durch sie repräsentirten Götzen die Fähigkeit des Redens beilegen würde. Dies zeigt der ganze Zusammenhang, wonach die Israeliten gewarnt werden, überhaupt den Weg, d. h. die Religionsanschauung der Heiden zu lernen (v. 1), weil die Satzungen (religiösen Vorstellungen und Lehren) der Völker Nichtigkeit seien (v. 2). Und ausdrücklich das Prädicat „stumm" wird den „Nichtsen" gegeben Hab. 2, 18. Und in dieser Stelle ist ebensowenig, wie in den aus dem babylonischen Jesaja und dem Jeremia angeführten, irgend ein Gedanke daran, dass hinter den stummen Götzenbildern allerdings Potenzen stünden, welche der Rede fähig wären. Denn durch einen solchen Nebengedanken würde zwar nicht dem zu belehrenden Volke eine gar zu kindische Zumuthung gemacht, als wähnete es, die Bilder redeten selbst und nicht die durch dieselben symbolisirten Götterwesen (denn vgl. z. B. Ps. 115, 5); [1]) aber der Nerv des zu führenden Beweises

1) Nicht beweisend für die Volksvorstellung, dass die Götzenbilder

würde von demselben durchschnitten. Richtig sagt Baudissin a. a. O. S. 82: „So oft die Polemik der Propheten gegen die Bilder gerichtet ist, ist nothwendig vorausgesetzt, dass nur im Bild als Bild der „Gott“ ein Dasein hat“; ebenso S. 91. 104 f. Dagegen von sich behauptet Jahweh, dass er die zwei Fähigkeiten, zu verkündigen und hörenzulassen, besitzt und seit langem angewendet hat Jes. 42, 9; 44, 8; 48, 3—5; vgl. „nicht im Versteck habe ich gesprochen etc.“ 45, 19; 48, 16; „ich bin der Sprechende, siehe ich“ 52, 6.[1]) Das Hörenlassen wird Gott noch zugesprochen Jes. 43, 12; 45, 21; 48, 6; 62, 11; Jer. 18, 2; 49, 2; dem im Wetter erscheinenden Jahweh Jes. 30, 30. „Hörenlassen“ ist eine gottbefohlene Thätigkeit der Propheten Jer. 23, 22.

Giebt es Stellen in den Propheten, wonach überirdische Wesen ausser Jahweh (u. s. Engeln) fähig zu Kundgebungen waren? Die Sache ist zweifelhaft; doch will ich folgende Bemerkungen nicht zurückhalten. Hab. 2, 18 („Was hilft ein Schnitzbild, denn geschnitzt hat es sein Bildner, ein Gussbild und ein Lehrer von Lüge, dass vertraut der Bildner seines Gebildes darauf, indem er macht stumme Nichtse?“) scheint „lehrend Lüge“ nicht auf den Götzen bezogen werden zu können. Denn in demselben Verse kann doch nicht der Götze zugleich „lehrend“ und „stumm“ genannt werden; und einer, welcher Lüge lehrt, ist doch immer einer, welcher lehrt. Und dass der Götze lehre, wird auch nicht durch die ironische Frage des 19. v. (s. S. 146!) „der soll lehren?!“ nahe gelegt (gegen Kleinert z. St.), sondern im Gegentheil in Abrede gestellt. Vielmehr scheint der „Lügenlehrende“ (v. 18) der Priester und Prophet, welcher im Dienste des falschen

---

selber die Götzen seien, scheint mir aber dasjenige, was Graf Baudissin, Studien zur Semitischen Religionsgeschichte I. (1876), S. 80 f. anführt z. B. 2 M. 32, 1 „Mache uns Götter, die vor uns hergehen!“; denn das wusste doch Jeder, dass ein gegossener Stier nicht vor Israel hergehen konnte.

1) Der unverborgene, sich für Israel manifestirende Gott ist allerdings auch ein „sich verbergender Gott“ אֵל מִסְתַּתֵּר Jes. 45, 15, einer, dessen Gedanke übermenschlich 55, 8 f., dessen Rath wunderbar ist 28, 29, und der auch in den Visionen nicht seine gewöhnliche transcendente Daseinsform (*μορφὴ θεοῦ*, Phil. 2, 6) enthüllt hat. Zuviel legte Pascal in den Jes. 45, 15 gebrauchten Ausdruck, vgl. Pensées, Art. II. Absatz 1: „La religion dit, que les hommes sont dans les ténèbres et dans l'éloignement de Dieu, qu'il s'est caché à leur connaissance, et que c'est même le nom qu'il se donne dans les Écritures: Deus absconditus“; aber vgl. die treffende Fortsetzung! Unrichtig scheint mir die Meinung Nägelsbachs z. St., dass der Ausdruck an „*ἀγνώστῳ θεῷ*“ Apostelg. 17, 23 erinnere und besser in den Mund der Heiden als Israels passe. Dagegen spricht, dass Jahweh doch nicht für die Heiden „ein sich verbergender Gott“ sein könnte, dass also der Artikel fehlt.

Gottes steht und die Anfertigung des Bildes begünstigt. Also wie zum vorausgehenden „Schnitzwerk" der dasselbe fertigende Bildner, so ist zu dem parallelen „Gusswerk" der Lügenlehrer gestellt, welcher indirect die Herstellung desselben bewirkt. Eine Unterstützung bekommt diese Auffassung dadurch, dass derselbe Ausdruck „lügenlehrend" Jes. 9, 14 in der That von dem im Dienste falscher Götter stehenden Propheten gebraucht ist. — Eine andere Antwort wird aber auf die Frage, ob in den Prophetenschriften noch anderen überirdischen Wesen ausser Jahweh die Gabe der Rede zugesprochen ist, gegeben werden müssen, wenn man Sach. 10, 2 (aus dem 8. Jahrh.) betrachtet. Dort heisst es v. 1 f.: „Erbittet von Jahweh Regen zur Zeit des Spatregens; Jahweh ist es, welcher die Blitzstrahlen [im Gewitter] macht und Regenguss ihnen giebt, einem jeden Gras auf dem Felde. Denn die Hausgötter haben Falsches geredet, und die Wahrsager haben Lüge geschaut etc." Wenn da ganz einfach den Teraphim ein „Reden von Falschheit" zugeschrieben wird, so kann man nicht ohne weiteres mit Köhler z. St. dafür setzen, „dass Israel, als es sich früher an die todten Götzenbilder wandte, doch nur getäuscht wurde".[1]) Da hätte doch der Prophet sagen müssen: Die Hausgötterbeobachter haben Falsches geredet oder dergl. Und man kann auch nicht die beiden Sätzchen „die Hausgötter haben Falsches geredet und die Wahrsager haben Lüge geschaut" als Hendiadyoin fassen, sodass im Namen der Hausgötter die Wahrsager geredet hätten. Die beiden Prädicate verbieten die Vereinigung der beiden Sätze. Es scheint also doch der Gedanke ausgesprochen zu sein, dass die Hausgötter irgendwie (durch Feuchtwerden; scheinbare Veränderungen ihrer Lage o. ä.) Vorzeichen über das Wetter gegeben hätten, und diese angeblichen Aeusserungen würden dann nicht dem Holz, Metall, oder Stein, welches das Götzenbild ausmachte, sondern einem gemäss dem Volksglauben dahinter stehenden und durch das Götzenbild wirkenden Wesen zugeschrieben sein. — Zu solcher vorsichtigen Deutung führt mich auch eine Stelle aus Jesaja. Denn dieser sagt 29, 4 zu Ariel, der Stadt, wo David lagerte (v. 1), und selbstverständlich ihrer Einwohnerschaft: „Und erniedrigt sollst du werden, dass du von der Erde aus reden wirst, und vom Staube aus deine Rede gebeugt (= gedämpft) sein soll; denn gleich einer Geisterstimme wird sein von der Erde aus deine Stimme, und vom Staube aus wird deine Rede pipen". Die Worte „von der Erde aus" sind mit „deine Stimme" zu verbinden; nicht mit ôb, denn dagegen spricht der parallele Satz, in welchem die Ortsbestimmung zum Prädicate gehört, und ferner die Schwierigkeit dieser Verbindung des „von der Erde" als Attribut mit ôb (gegen Nägelsbach z. St.;

1) Bredenkamp z. St. spricht nicht über die Frage; aber Wright z. St. (p. 268) sagt: „The heads of teraphim were supposed to possess the power to give oracular responses (Judg. XVII. 5, with XVIII. 5; Ezek. XXI. 26), and were often used in connexion with magic; see Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus, II. p. 142—145".

Mühlau-Volck in Gesenius' Handwörterbuch; vielleicht ist aber bei den letzteren Beiden nur ein Komma hinter „Gespenstes" vernachlässigt). Aber dieses demnach zu „deine Stimme wird sein" gehörende Adverbiale wird doch selbstverständlich zugleich zu dem durch comparatio compendiaria angeknüpften Substantiv gezogen. Also heisst es: „Und gleich (der Stimme eines aus der Erde tönenden) Todengeist(es) wird sein von der Erde aus deine Stimme". Wenn nun Jesaja, um die Stimme des niedergebeugten Zion zu vergleichen, die Stimme eines ôb benützt, so muss ihm diese eine thatsächliche gewesen und dieselbe ihm von einem wirklich existirenden Wesen ausgegangen sein. Hätte Jesaja gemeint, dass die Todtenbeschwörer als Betrüger blos (etwa durch Bauchrednerei) die Stimme des ôb nachgeahmt hätten, so hätte er diese Nachäffung nicht zum Vergleich verwendet. — Dass aber ôb dem Jesaja der Geist eines Verstorbenen war, ist auch die nächstliegende und darum wahrscheinlichste Meinung von 8, 19, wo er die Seinen warnt: „Und wenn man zu euch sagen wird: „„Forscht bei den ôbôth und bei den Wissenden, welche pipen und murmeln, nach!"": soll nicht ein Volk bei seinem Gotte nachforschen, soll es nachforschen für die Lebendigen bei den Todten?" Da liegt es am nächsten, zu sagen: Es entsprechen die Todten in chiastischem Parallelismus den ôbôth, also sind diese auch hier die Geister von Verstorbenen.[1]) — Und eben diese Stelle Jes. 8, 19 spricht in den

1) Ich halte es deshalb für das Wahrscheinlichste, dass אוֹב mit Hitzig zu Jes. 8, 19 (1833; Vorgänger von ihm siehe bei Ges. Thes. (1829), p. 35) vom arabischen âba herstammt, = rediens ist (vgl. über solche Participia activa Qal mein Lehrgeb. d. hbr. Spr. I. S. 445) und von Haus aus einen aus dem Todtenreich zurückkehrenden Geist bezeichnet. Dafür hat sich auch Köster, Die Propheten (1838), S. 202 entschieden. Knobel, Prophetismus (1837), I. S. 241 f. wandte dagegen ein, dass „5 M. 18, 11 neben den אוֹבוֹת noch Todtenbefrager genannt würden". Aber diese Bemerkung enthält eine nicht unwichtige Ungenauigkeit; denn es müsste heissen: Es werden dort „Befrager von אוֹב und יִדְּעֹנִי und Nachforscher bei den Todten" hintereinander genannt. Nach der Stelle des Deuteronomiums sind die „Befrager eines ôb" nicht etwa Leute aus dem Volke, welche die mit Hilfe eines ôb Wahrsagenden befragen, sondern diese letzteren selbst. Also sind die ôbôth an dieser Stelle diejenigen, welche angeblich die Wahrsagung ermöglichten. Können diese nun „zurückkehrende Todtengeister" sein, wenn doch „die Todten" noch hinterher aufgeführt werden? Mir scheint das nicht unmöglich zu sein. Denn es giebt doch auch nach unserm Volksglauben Geister von Verstorbenen, die, wie es heisst, nicht zur Ruhe kommen können im Grabe. Solche mögen auch unter den ôbôth gedacht worden, und deren Hilfe mag von gewissen Personen zur Befragung der Todten im allgemeinen benützt worden sein. So erklärt es sich auch, dass 1 Sam. 28 „eine Frau, die mit einem ôb in Verbindung stand" von Saul als Vermittlerin bei der Befragung des verstorbenen Samuel aufgesucht wurde. (Diese thatsächlich geübte Praxis der Todtenbefragung ist bei der Ausführung darüber, dass die Hebräer bis zur

Worten „Soll nicht ein Volk bei seinem Gotte nachforschen?“ die Anschauung aus, dass andere Völker auch Götter haben, welche sie um Rath fragen können, und bei welchem sie wohl auch welchen erhalten können, obgleich keinen vollkommenen, der die Pläne Jahwehs vernichten könnte. Und dieser Gedanke ist auch nicht geleugnet Jes. 19, 3, wo es von Aegypten heisst „und es wird ausgeschüttet werden der Geist Aegyptens in seinem Innern, und seinen Rath werde ich zu nichte machen, und es wird nachforschen bei den Nichtsen und bei den Murmelern und bei den zurückkehrenden und bei den kundigen (Geistern)“. Auch 2 Kön. 1, 3 (Ist kein Gott in Israel, dass ihr geht zu forschen beim Fliegenbaal, dem Gotte von Ekron?) ist nicht die Fähigkeit des fremden Gottes, ein Orakel zu verkünden, geleugnet.

Wenn die besprochenen Stellen (Sach. 10, 2; Jes. 29, 4; 8, 19; 19, 3) den mir wahrscheinlichen Sinn haben, so enthalten sie die Vorstellung, dass auch die Wahrsagerei nicht ganz eines lebendigen Hintergrundes (übermenschliche Potenzen und Todtengeister) entbehrt habe; nur dass diese Wesen keine dem Jahweh ebenbürtigen Wissenden, nicht eingeweiht in den

---

Maccabäerzeit kein Fortleben nach dem Tode gekannt hätten, bei Kneucker, Das Buch Baruch (1879), S. 267—269 unbeachtet gelassen worden). Von einem solchen Geiste wurde auch, wie von anderen Geistern, angenommen, dass er in einem Menschen sein könne (3 M. 20, 27). Nach dieser Stelle ist zugleich zweifellos, dass יִדְּעֹנִי den „der Geheimnisse (zunächst des Todtenreiches) Kundigen“ bezeichnet. So richtig auch Dillmann zu 3 M. 19, 31. — Der Sache nach war die Deutung von Knobel I. S. 239f.: „אוֹב von einer Wurzel אוב = אָיַב anfeinden, also אוֹב = feindseliger, böser Geist, ein *δαιμόνιον*“ nicht sehr verschieden von derjenigen Hitzigs, aber 1) ist es bei dieser Deutung nicht so klar, weshalb der ôb gerade bei der Todtenbefragung eine Rolle spielte, und 2) ist die sprachliche Begründung dieser Deutung sehr zweifelhaft. — Die gewöhnliche Erklärung „אוֹב = Schlauch; etwas mit bauchig, hohl sein Zusammenhängendes“ (z. B. Gesenius im Thesaurus (1829) s. v.; Delitzsch zu Jes, 8, 19; Graf Baudissin, Studien I. S. 143; Mühlau-Volck in Gesenius' Handwörterb.; Dillmann zu 3 M. 19, 31) hat noch nicht sagen können, wie „dumpftönend“ eine hinreichend significante Bezeichnung für „Wahrsagergeist“ sein konnte, da man doch auch die Mittheilung Gottes ein „murmeln, flüstern, נאם“ nannte. — Vgl. noch Hölemann, Bibelstudien I. S. 160—163: „ אוֹב = Leibeshöhle; dann = ein innerlich wahrsagender, fremder Geist; genauer: ein aus der Leibeshöhle heraus hohl und dumpf redender Geist“; aber auch noch Knobel a. a. O. S. 241: „Abgesehen davon, dass nicht deutlich ist, wie vom Bauchreden Jemand den Namen Schlauch erhalten kann, so beruht diese Meinung auch blos auf der Auctorität der LXX, welche אוֹב mit *ἐγγαστρίμυθος* [so aber auch Josephus, Antt. VI, 14, 2 bei der Geschichte vom Weibe zu Endor] übersetzen, wahrscheinlich aber als grăcisirte Juden Fremdartiges und Späteres auf das hebr. Alterthum übertragen haben“.

Weltplan des wahren Gottes seien und darum von Israel nicht befragt werden sollen. Aber diese Anschauung des 8. Jahrh., welche Gott, sich accommodirend, in seinen damaligen Propheten geduldet hat, hat er vom 7. Jahrh. an bei Jeremia, seinen Zeitgenossen und Nachfolgern in Bezug auf das Wissen und das Offenbarungsvermögen der übermenschlichen Potenzen berichtigt, und Christus hat uns in Bezug auf die Todtengeister gelehrt, dass wir nicht nach deren Offenbarungen ausschauen sollen; vgl. Luk. 16, 31 „Hören sie Mose und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht glauben, ob Jemand von den Todten auferstünde".

Die obige Auseinandersetzung wird nicht umgestossen werden können. Man wird nicht behaupten können, dass auch Jer., Hab. und der zweite Jesaja blos die Götzenbilder als unlebendig und stumm hätten hinstellen wollen, die Götter der Heiden aber als lebendig und offenbarungsfähig angesehen hätten. Nein, Gott hat in seinen Propheten wirklich die Erkenntnis von der Realität des Erscheinungsgottes allein fortschreiten lassen. Darin muss man Baudissin, Studien I. (1876), S. 47 ff. und Kuenen, Yahveh and the „other Gods" in The theological Review, July 1876 beistimmen. Wenn Schultz, Alttestl. Theol. (1878), S. 446. 451 [1]) dagegen auf mehrere Stellen aufmerksam macht, wonach Jer. und ein ins Jesajabuch aufgenommener Schriftsteller die Heidengötter (im Unterschied von den Bildern) als Realitäten betrachte, so haben diese Stellen nicht ganz den darin gesuchten Sinn. Denn Jer. 2, 27 sagt der Prophet vielmehr im bittersten Hohn gegen die Israeliten: „Die zum Holz sagen: „„Mein Vater bist du"" und zum Stein „„Du hast mich geboren"". Jeremia redet also nicht, wie Schultz meint, von den „Heidengöttern als Vätern ihrer Völker". Von dieser Stelle ist also ganz abzusehen. Ferner 16, 13 sagt derselbe Prophet: „Und ihr

1) Ueber die Realität der heidnischen Götter vgl. ältere Literatur haupts. bei Kurtz, Geschichte des A. B. II. S. 86—94; aus neuerer Zeit vgl. über diese Frage noch Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II. (1874), S. 92: „Wenn auch der populäre Sprachgebrauch im A. T. oft genug die Götter der andern Völker als Existenzen gelten lässt, so ist die absichtliche Meinung diejenige, dass sie Nichts, dass sie nur eingebildet sind, verglichen mit dem Einzigen, der allein den Namen Gott ausfüllt"; Smend, Studien u. Kritiken (1876), S. 612: „Jahweh war auch für den grossen Haufen mehr als ein Nationalgott. Die Worte Am. 9, 7 zeigen, dass sein Verhältniss zu Israel auch vom Volke keineswegs als ein rein natürliches aufgefasst wurde"; aber S. 613: „Man unterschied [im Zehnstämmenreich im 8. Jahrh.] Jahweh nicht scharf genug von andern Göttern"; S. 617: „Der Jahweh der Judäer konnte [im 8. Jahrh.] nichts weiter sein, als ein in etwa [sic] verklärter Moloch"; Nowack, Hosea (1880), S. XXXII—XXXIV; Tiele, Compendium der Religionsgeschichte (1880), § 56; (Siegfried, Götterglaube und Gottesglaube in Israel, Protestantische Kirchenzeitung 1882, 2 enthält nichts auf diese Frage Bezügliches).

werdet dort im fremden Lande dienen andern Göttern bei Tag und bei Nacht". Aber diese Stelle sagt nichts aus über die Realität der Götter, welchen die Israeliten im Exil Ehre erweisen werden. Auch darin liegt keine Behauptung über die Realität der Heidengötter, wenn es Jer. 48, 46 heisst: „Wehe dir, Moab! Zu Grunde gegangen ist das Land des Kamos etc."; auch nicht mit hinreichender Nothwendigkeit in den Worten 49, 1: „Den Kindern Ammon. So hat gesagt Jahweh: „„Hat Israel keine Kinder oder hat es keinen Erben? Weshalb hat Malkam den Gad [das früher von Gad besessene Gebiet] geerbt und wohnt sein Volk in den Städten desselben?"" Endlich Jes. 24, 21 heisst es: „Und es wird geschehen an jenem Tage, Jahweh wird züchtigend heimsuchen das Heer der Höhe in der Höhe etc." Aber unter diesem Heer sind nicht die bösen Engel gemeint, denn diese sind nicht anderwärts mit diesem allgemeinen Ausdruck und könnten auch nicht damit bezeichnet sein; die guten Engel selbstverständlich auch nicht; also bleiben nur die Gestirne übrig. Und diese sind nicht als persönliche Wesen gemeint, sodass sie unter denen begriffen wären, welche nach v. 22 „versammelt werden als Gebundene in die Grube", sondern als unpersönliche Grössen, welche gegen ihren Willen (wenn man überhaupt von einem solchen sprechen könnte) die Heiden veranlasst haben, ihnen Cultus zu erweisen, welche aber auch unter den Folgen leiden müssen, welche die Aufrichtung des Herrlichkeitsreiches Jahwehs in Jerusalem nach sich ziehen wird; wie es v. 23 ausdrücklich heisst: „Und erröthen wird die Weisse [der Mond] und erblassen wird die Glühende [die Sonne], wann sein Königthum angetreten haben wird Jahweh der Herr der Heere auf dem Berge Zion und wann in Jerusalem und vor seinen Aeltesten die Herrlichkeit strahlen wird"; vgl. Jes. 40, 26: Hebet eure Augen in die Höhe etc. — Also aus diesen Stellen konnte Schultz keinen Gegenbeweis entnehmen. — In jüngeren Schriften spricht dafür, dass nicht den Heidengöttern Realität neben ihren Bildern zugeschrieben wird in dem Aufsatze „Vom Bel zu Babel" v. 4 f.; „Vom Drachen zu Babel" v. 23 f.; hauptsächlich auch „Brief des Jeremia" v. 4—6; Weisheit Salomonis 12, 13. Zwei Arten von Abgöttischen sind Weish. Cap. 13 f. unterschieden: 1) 13, 1—9 solche, welche „haben mögen soviel erkennen, dass sie konnten die Creatur hochachten, aber nicht den Herrn derselben gefunden haben" (v. 9); aber unter den Objecten, welche diese verehren, zählt der Verfasser keineswegs lebendige Wesen auf, sondern „sie halten entweder das Feuer, oder Wind, oder schnelle Luft (*ταχινὸν ἀέρα*), oder die Sterne (*κύκλον ἄστρων*), oder mächtiges Wasser, oder die Leuchter am Himmel, welche die Welt regieren, für Götter" (v. 2) und — 2) Cap. 13, 10—14, 31 „die Unseligen, deren Hoffnung billig unter die Todten zu rechnen ist, die da Menschengemächte Gott heissen". Auch möchte ich nicht wie Graf Baudissin, Studien I. S. 77 f. 144 thut, in 2 Chr. 28, 23 die Vorstellung des Chronisten, sondern vielmehr nur die des Ahas finden, dass seine Niederlage eine Wirkung der syrischen Götter gewesen sei.

Nicht bestimmt liegt freilich der Gedanke, dass nur Jahweh Existenz und Offenbarungsfähigkeit besitzt, darin, dass den chaldäischen Weisen ihre Götter nicht den Traum (Dan. 2) und die Schrift (Cap. 5) enthüllen können, während dies „der Gott des Himmels" vermag, dem Daniel diente; denn es könnten trotzdem die andern übermenschlichen Mächte noch ein unvollkommenes Wissen besitzen. Aber das Gegentheil, dass also auch die chaldäischen Götter Mittheilungsvermögen besitzen, kann noch weniger daraus bewiesen werden. Und die positive Vorstellung von der Existenz und relativen Machtfülle anderer Götter ausser Jahweh liegt auch nicht in einem Ausruf, wie Baruch 3, 35: „*Οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν*".

Man kann nicht sagen, dass auch nach Jeremia, Habakuk und Deuterojesaja dem lebendigen Gotte Israels gegenüber die Heidengötter nur als in inferiorer Weise lebendig betrachtet worden seien, nämlich insofern sie nichts im Natur- und Geschichtsleben ins Werk setzten, und dass dieselben nur in der Hinsicht stumm genannt würden, als ihre unbestrittene Mittheilungspotenz nicht actuell geworden sei und auch nicht über die richtige Kunde vom zukünftigen Geschichtsverlauf verfügt habe. Zum Aufsuchen und Erwägen dieser Möglichkeiten veranlassen mich die Aussprüche des Apostels Paulus 1 Cor. 8, 5: „Wie ja es giebt viele Götter und viele Herren" sowie 10, 20f.: „Ich sage, dass die Heiden, was sie opfern, das opfern sie den Teufeln (*δαιμονίοις*) und nicht Gott. Nun will ich nicht, dass ihr in der Teufel Gemeinschaft sein sollt (20) etc." — Um nun eine Ausgleichung zwischen jenen prophetischen und diesen apostolischen Sätzen zu schaffen, wird man nicht sagen können, dass Gott nach seinem erzieherischen Offenbarungsgange den Israeliten die Heidengötter habe als unlebendig und stumm erkennen lassen, damit sie in der Zeit der Gefahr, wo die fremden Völker sich übermächtig erwiesen hatten und damit zugleich deren Götter als Jahweh überlegen erscheinen konnten, vor der Ueberschätzung der fremden Götter bewahrt würden, dass aber derselbe Gott dem Paulus die Realität der Heidengötter als untergöttlicher Potenzen geoffenbart habe. Ich meine vielmehr, dass wir in den angegebenen Sätzen des Paulus ein Ingredienz von religiöser Anschauung seiner Zeit anerkennen müssen, wie wir ein solches Ingredienz von Zeittheologie im Paulinischen Gedankenkreis schon Band I. S. 155 gefunden haben.

In den nichtprophetischen Schriften bemerkt man folgende Bezeichnungen der Mittheilung Gottes an die Propheten etc.: „Reden" 4 M. 12, 2; „das Wort geschah" 1 M. 15, 1; „ich werde dich lehren, was du (Mose) reden sollst" 2 M. 4, 12; „die Worte in den Mund legen" soll Mose gleichsam als Gottes Stellvertreter seinem Bruder Aaron 2 M. 4, 15; vgl. denselben Ausdruck 4 M. 22, 38; 23, 5; 5 M. 18, 18; vgl. „den Mund füllen Ps. 81, 11; „befehlen" 5 M. 18, 18; „schwören" von 1 M. 22, 16 an; vgl. Ps. 89, 4. 36. 50; „Eid" Ps. 105, 9; 132, 10; נְאֻם 4 M. 24, 3f.

15 f.; 2 Sam. 23, 1; Ps. 36, 2; Spr. 30, 1; — „Mund Jahwehs" 4 M. 22, 18; 24, 13; 1 Kön. 13, 21. 26; „was aus meinem Munde ausgegangen ist" Ps. 89, 35; 119, 72; Spr. 2, 6; „bezeugen durch Jemanden" 2 Kön. 17, 13. — Jahweh = lebendiger Gott 2 Kön. 19, 4. 16; Heidengötter = Todte Ps. 106, 28; J. = redender Gott im Gegensatz zu den Götzen(bildern), welche „Mäuler haben und reden nicht" Ps. 115, 5; 135, 16; vgl. Spr. 20, 12. — Es wird wohl das Bekenntnis des Psalmisten seine Richtigkeit behalten, der da sagt: „Der das Ohr gepflanzet hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?" 94, 9; vgl. dazu Band I. S. 169.

## § 20. Beweise für die Aussermenschlichkeit des Redens Gottes.

Wie wohl begründet das Bewusstsein der Propheten von einem ausserhalb ihrer liegenden Subjecte der Offenbarungsrede gewesen ist, erhellt weiter aus Folgendem.

1) Es werden von den Propheten einzelne Zeiten unterschieden, in denen Jahweh zu ihnen geredet hat, vgl. als besonders lehrreich Jes. 16, 13 f.: „Dies ist das Wort, welches Jahweh redete in Bezug auf Moab ehemals (13), und jetzt hat Jahweh geredet, indem er sprach: In drei Jahren etc. wird die Herrlichkeit Moabs gering gemacht werden". Jeremia sagt 3, 6 „in den Tagen Josia's"; 13, 3 „und es geschah das Wort Jahwehs zu mir zum zweiten Male"; v. 6 „und es geschah nach Verlauf von vielen Tagen, da sagte Jahweh zu mir etc.", und wieder giebt er die Zeit der göttlichen Mittheilung an 26, 1; 27, 1; 28, 1; 33, 1; 34, 1; 35, 1; 36, 1; 49, 34; ebenso Hesekiel 3, 16; 8, 1; 12, 8 etc.; 24, 1 etc.; Haggai 1, 1 etc.; Sach. 1, 1 etc. — Hesekiel berichtet auch (3, 26 f.), dass ihm die zeitweilige Unterbrechung der göttlichen Mittheilungen im voraus angekündigt worden sei.

2) Es wurden von den Propheten die Orte angegeben, wo sie von Jahweh eine Kundgebung empfingen, vgl. Jer. 18 in der Werkstatt des Töpfers; Hes. 1, 3 am Flusse Kebar etc. Auch diese Erinnerung ist ein Beweis, wie deutlich sie sich des Empfanges der göttlichen Kundgebung bewusst waren.

3) Die Propheten haben nicht blos Gott als Urheber, sondern auch sich selbst als Empfänger der Mittheilung genannt.

a) So heisst es bei Jes. 8, 1 „und es sagte Jahweh zu mir"; und so bei Jer. 3, 6 „und es sprach Jahweh zu mir" etc. etc. Und noch ausdrücklicher spricht von diesem Empfang der gött-

lichen Offenbarung „ich legte meine Worte in deinen Mund“ Jes. 51, 16; vgl. besonders 59, 21; Jer. 1, 9, und im Gegensatz zu den falschen Propheten heisst es „ich werde geben meine Worte in deinen Mund“ 5, 14. Jahweh klebte eine Zeit lang die Zunge des Propheten am Gaumen fest und öffnete dann wieder den Mund desselben, d. h. er sprach einmal nicht und dann wieder (Hes. 3, 26 f.: Und deine Zunge werde ich ankleben an deinen Gaumen und sollst verstummen und sollst ihnen kein Zurechtweiser sein, denn sie sind ein Haus der Widerspenstigkeit (26), und wenn ich [wieder] mit dir rede, werde ich deinen Mund öffnen und sollst du zu ihnen sagen: So hat gesagt mein Herr Jahweh etc.). Wie sollte der Prophet zu dieser Unterscheidung zwischen dem redenden göttlichen Wesen und sich selbst als dem Aussprecher der göttlichen Mittheilung gekommen sein, und was soll man sich überhaupt bei dieser Trennung zwischen dem göttlichen Urheber und dem menschlichen Empfänger der Offenbarung denken, wenn nach den meisten Neueren der Prophet die einzige thätige Person gewesen wäre? Ferner berichtet also Hesekiel, dass er den ausdrücklichen Auftrag erhalten hat, die Einführungsformel „So hat gesagt Jahweh etc.“ zu gebrauchen. Das ist etwas anderes, als wenn diese Formel blos thatsächlich gebraucht worden wäre. Das Wichtigste ist, dass die Propheten bei einzelnen Partien ihrer Reden sich nicht als Empfänger, sondern sich selbst als Urheber bezeichnen. So bei allen Betrachtungen über Gottes Offenbarungen, allen Einwendungen gegen dieselben, vgl. z. B. und ich sprach: Ach mein Herr Jahweh, fürwahr getäuscht hast du dies Volk etc. Jer. 4, 10“. Geradezu überwältigend ist der Gegensatz Jer. 28, 7 zu v. 12; vgl. S. 183 f.

b) Weiter berichten die Propheten, dass sie die Thätigkeit des Hörens gegenüber der göttlichen Manifestation ausgeübt hätten. Wo vom Hörenlassen des göttlichen Subjectes die Rede ist, steht schon S. 148. Dass ein Prophet beim Offenbarungsempfang hörte wird zunächst innerhalb des Rahmens von Visionen erwähnt Jes. 6, 8. Aber, ganz abgesehen von der Auffassung der Visionen, die allein die richtige mir scheint (oben S. 100), wie kann dieses „Hören“ anders verstanden werden, als welches v. 10 steht? Dieselbe Sache ist es mit Hes. 1, 24. 28; 2, 2; 3, 12 (und ich hörte hinter mir). Wie kann das Hören eine andere Bedeutung haben, als wenn es in demselben Zusammenhange heisst: „Mögen sie hören, oder nicht“ (2, 5); „du (Prophet) sollst nicht

hören ihre Worte"? — Ausserhalb des Rahmens von Visionen wird das offenbarungempfangende Hören erwähnt: Jes. 21, 3. 10; 28, 22; Jer. 23, 18 (wer hat im Rathe Jahwehs gestanden, dass er sah und hörte sein Wort? Wer hat aufgemerkt [die Ohren gespitzt] auf sein Wort und hörte es? [So ganz richtig die LXX; freier das Targum; falsch nach meiner Ansicht Graf z. St.]); Jer. 49, 14 (eine Kunde habe ich gehört); Hes. 2, 8 (höre das, was ich zu dir sage!); 3, 17; 33, 7 (und wirst du ein Wort aus meinem Munde hören, etc.); Hab. 3, 2. 16; Jes. 50, 4 (jeden Morgen weckt er mir das Ohr, zu hören, wie die Schüler); vgl. noch Jes. 44, 1 (höre, Jakob, mein Knecht!); 48, 12 (höre auf mich, Jakob!).[1] — So ist der Sachverhalt gegenüber den Worten Kuenen's (I. S. 90): „Etwas weniger allgemein [als, dass Jahweh ihn gesandt habe] klingt die Versicherung des Propheten, dass er gehört, oder gesehen habe, was er Israel vorträgt. Der erstgenannte Ausdruck kommt ziemlich selten vor (Jer. 49, 14; Jes. 21, 10) — ausser in Verbindung mit den gleich nachher zu besprechenden Gesichten, worin sich gewöhnlich auch die Stimme Jahwehs vernehmen lässt. Insofern indessen „das Wort Jahwehs", das der Prophet ausspricht, als zuvor durch ihn gehört angesehen werden muss, finden wir diese Vorstellung auf jeder Seite der prophetischen Schriften.[2] Doch wie der Gesandte Jahwehs das Wort seines Senders „hörte", und woran er es erkannte, wird nicht gesagt. Ebensowenig erhellt dies, wo wir lesen, dass Jahweh den Propheten seinen Rath enthüllte oder sich ihnen offenbarte, oder auch ihnen das Ohr entblösste, um ihnen eine Mittheilung zu machen. Dieselben Formeln werden hinsichtlich der Menschen in ihrem gegenseitigen Ver-

1) Hören über Jahweh als Thätigkeit Israels ist erwähnt Jes. 41, 28; 48, 6. 8 (und hier wird auch dem Volk Israel zum Vorwurf gemacht, dass nicht geöffnet sei sein Ohr); Jer. 22, 21. Von Heiden wird im Gegensatz zum Offenbarungsvolke gesagt: „Welche nicht gehört haben meine Kunde und gesehen meine Herrlichkeit" Jes. 66, 19.

2) In der That ist zu behaupten, dass die Propheten die Redewendungen „So hat gesagt Jahweh; das Wort Jahwehs geschah zu mir etc." unwillkürlich oder absichtlich öfter gebrauchten, weil mehr Grund vorhanden war, den göttlichen Ursprung der gewonnenen Erkenntnis, als ihren menschlichen Empfang, zu bezeichnen. Wenn deshalb neben den Stellen, welche von den Propheten selbst durch Anwendung des Verbs „sehen" als Visionen gekennzeichnet sind (oben S. 6), niemals das Verb „hören" gebraucht wäre, so würde trotzdem zu behaupten sein, dass dem „so hat gesagt Jahweh", „das Wort Jahwehs geschah" ein „Hören" der Propheten entsprochen habe.

halten gebraucht und drücken in einer andern Form denselben Gedanken aus, der in dem „Wort Jahwehs“ eingeschlossen ist“.[1]) Und nun kommt Kuenen darauf zu sprechen, dass die Propheten und ihre Erkenntnisse in zahlreichen Stellen „Seher und Gesicht“ genannt würden, und will damit sagen, dass die offenbarungempfangende Thätigkeit der Propheten ein „Sehen, Schauen“ gewesen sei. Gegen diese Wendung vgl. oben S. 2—8!

Die Propheten erzählen ferner, dass sie mit den Ohren die Mittheilungen Jahwehs wahrgenommen haben. Vgl. „in meinen Ohren [schwört] Jahweh“ Jes. 5, 9; „und offenbart hat sich in meinen Ohren Jahweh“ 22, 14; „jeden Morgen weckt er mir das Ohr“ Jes. 50, 4; „mein Herr Jahweh hat mir geöffnet das Ohr“ v. 5 (oben S. 18 f.); „und mit deinen Ohren höre!“ Hes. 3, 10; 40, 4; 44, 5; „und er rief in meine Ohren mit starker Stimme“ 9, 1; „und zu diesen sagte er vor meinen Ohren“ v. 5; ferner 10, 13. Vgl. „aufdecken das Ohr“ 1 Sam. 9, 15; 2 Sam 7, 27; Hi. 33, 16; 36, 10. Vgl. dazu S. 179, Anm. 3!

Nun sind Täuschungen des Gehörs, m. a. W., Objectivirung der Gehörsvorstellungen überhaupt weniger häufig, weil weniger leicht, als Objectivirung von Gesichtsvorstellungen oder Halucinationen κατ᾽ ἐξοχήν. Dass aber vollends bei den Propheten nicht an solche Gehörstäuschungen zu denken ist, haben sie auf verschiedene Weise gezeigt.

α) Sie haben zunächst den Ausgangspunct des von ihnen Gehörten durch die Wahl der Präposition zweifellos gemacht. Vgl. Jes. 21, wo der Prophet gleichsam zur Entschuldigung seines schweren Ausspruchs über die „Wüste am Meer“ (Babel) sagt (v. 10): „Mein Dreschplatz und mein Tennenkind (= Gedroschener), was ich gehört habe von seiten (מֵאֵת) Jahwehs Zebaoths des Gottes Israels, das habe ich euch verkündigt“; ebenso „denn Vernichtung und Beschluss habe ich gehört von seiten meines Herrn Jahweh Zebaoth über die ganze Erde“ (28, 22); „eine Kunde habe ich gehört von seiten Jahwehs“ Jer. 49, 14; genau ebenso Obadja 1, 1; vgl. noch „ich habe gehört deine Kunde“ Hab. 3, 2; der Prophet soll Israel lehren von Jahweh aus Hes. 3, 17; 33, 7. — Wenn der Prophet ein uneigentliches Vernehmen bezeichnen will, sagt er: „Ich habe gehört, nl. meine Seele Jer. 4, 19 und darauf

1) Das ist freilich kein Beweis, sondern muss ein unhistorisches Ausgehen von einem Axiom genannt werden.

bezieht sich auch wohl 4, 31. — Oder enthält Hes. 24, 26 (an jenem Tage [der Eroberung Jerusalems] wird der Bote kommen, um hören zu lassen Ohren) ein Zeugnis dagegen, dass die Propheten dem Sprechen Gottes gegenüber die Ohren des Körpers gebrauchten? Smend z. St. (1880) sagt: „Der Prophet und seine Landsleute sollen mit leiblichen Ohren hören, was Gott ihm jetzt nur innerlich einspricht". Aber 1) diese Nachricht, dass die dem Propheten gegebene Vorausverkündigung eingetroffen sein wird, steht (an sich, so lange das Gegentheil nicht angegeben ist) mit der Vorausverkündigung nur in einem Gegensatz des Inhaltes, nicht aber der Wahrnehmungsart. 2) Ein solcher Gegensatz der Art, in welcher Hesekiel die jetzige Mittheilung empfängt, und derjenigen, in welcher die spätere Nachricht empfangen werden wird, ist nicht angezeigt. Und bei Hesekiel kann ein solcher Gegensatz nicht angenommen werden, weil dieser doch an drei Stellen (wie bemerkt) in Bezug auf seinen Offenbarungsempfang die göttliche Mahnung berichtet „mit deinen Ohren höre!" Und da soll angenommen werden dürfen, dass derselbe Gott ein anderes Mal in Bezug auf das offenbarungempfangende Wahrnehmen des Propheten negirt habe, dass es ein Wahrnehmen mit den Ohren sei? Das heisst nicht, den Propheten aus sich selbst auslegen! Es kann demnach der Ausdruck „um hören zu lassen Ohren" nur gewählt sein, weil diese Nachricht von der Erfüllung der allein Hesekiel gemachten Vorausverkündigung allgemein wahrnehmbar sein wird.

$\beta$) Ferner ist das Aufnehmen der Mittheilung Jahwehs in das Innere der Propheten von diesen mannichfach dargestellt worden; so unter dem Bilde des Essens, vgl. „deine Worte wurden gefunden, und ich ass sie, und es war mir dein Wort zum Frohlocken und zur Freude meines Herzens etc." Jer. 15, 16. Und Gott gab dem Hesekiel eine Buchrolle von überirdischem Stoffe zu essen, und der Prophet ass sie, und sie wurde in seinem Munde gleich dem Honig zu etwas Süssem" (3, 1—3), Wir nehmen aus dieser Stelle jetzt nur dies, dass nach dem Bewusstsein des Propheten seine Erkenntnisse eine ursprünglich ausser ihm stehende und dann in ihn aufgenommene Sache waren.

$\gamma$) Ganz besonders bedeutungsvoll ist eine Stelle aus dem Jeremia, nämlich 23, 30 f.: „Siehe, ich will gegen die Propheten, lautet's von Jahweh (נְאֻם יְהוָה), welche meine Worte einer vom andern stehlen (30); siehe, ich will gegen die Propheten, lautet's

von Jahweh, welche ihre Zunge nehmen und lauten „lautet's von Jahweh“ [oder: sprücheln „Spruch Jahwehs“]“. Also nur die falschen Propheten setzen willkürlich ihre Zunge in Bewegung und äussern sich so, als besässen sie Kunde von Jahweh. — Auch das israelitische Volk hat die Aussermenschlichkeit des zu den Propheten redenden Gottessubjectes angenommen. Denn nicht durch ein inneres Wort liess Israel Mose zum Führer berufen sein, sondern durch die Stimme aus dem feurigen Busche (2 M. 3), und nach Israels Glauben hat Gott mit Mose geredet, wie ein Freund mit seinem Freunde 2 M. 33, 11.

---

Man meint vielfach, dass man das göttliche Subject der an die Propheten gelangten Offenbarung festhalten könne, ohne dass man einen aussermenschlichen Ausgangspunct und eine äusserliche Art und Weise der göttlichen Manifestation anzunehmen brauche. Es steht mir aber nicht nur fest, dass man die göttliche Urheberschaft (das göttliche Subject) der prophetischen Erkenntnisse vergeblich aufrecht zu erhalten sich bemüht (§ 24), sobald man den transcendenten Ausgangspunct und die wahrhaft objective Art der göttlichen Mittheilung verwirft, sondern, ausser den bis jetzt vorgebrachten positiven Beweisen für die Festhaltung der genannten Puncte, giebt es auch noch ein ausschlaggebendes negatives Argument dafür. Dies besteht in der prophetischen Aussage: Nicht aus unserm Herzen stammen die Weissagungen. Und wie die Propheten in diesem Worte ihre Abwehr gegen die falschen Propheten sich concentriren liessen, so werden am richtigsten auch jetzt die abwehrenden Erörterungen über Subject, Ausgangspunct, Vermittlung und Form der göttlichen Wortmanifestation unter die genannte Prophetenaussage subsumirt und als eine Auslegung derselben bezeichnet. — Als eine negative Aussage dürfte dieselbe freilich nach der Logik nicht neben die zwei ersten Hauptaussagen als dritte gestellt werden; aber wegen ihrer Wichtigkeit verdient sie diese Coordination.

---

# III. Hauptaussage der Propheten:

## Nicht das eigene Herz ist die Quelle unserer Weissagung.

Schon in der Einleitung (Band I. S. 7) habe ich ausgesprochen, dass diese Behauptung der Propheten für mich der nächste und kräftigste Anstoss dazu geworden ist, über die wahre Herkunft ihrer Erkenntnisse nachzudenken. Wie sind nun die Propheten zu dieser Behauptung gekommen? Wo haben sie dieselbe gethan? Welches ist deren Sinn? Das sind die Fragen, welche es jetzt zunächst zu beantworten gilt.

### § 21. Anlass und Ort dieser dritten Hauptaussage.

1) Die alttestamentliche Heilsgemeinde bildete keine unbewegte und gleichförmige Masse; sondern das innerhalb der Grenzen des gelobten Landes von Alters her einheimische Heidenthum und das mit immer kräftigeren Wogen an dieselben herandringende Heidenthum der auswärtigen Nationen brachten auch im auserwählten Volke Wellenschlag und Brandung hervor. So fanden die Geister in Israel vielfach Gelegenheit und Veranlassung, sich gegen oder für Jahweh zu entscheiden, und die Propheten, sich von den Abtrünnigen zu sondern. — Jahweh selbst hat den Propheten Jesaja dazu aufgefordert. „Denn", sagt dieser, „Jahweh hat mich unterwiesen, nicht auf dem Wege dieses Volkes zu gehen, indem er sprach: Ihr sollt nicht Verschwörung alles dasjenige nennen, was dieses Volk Verschwörung nennt" Jes. 8, 11 f. Denn dem grossen Haufen dieses Volkes ist Mangel am selbstverständlichen Trieb der Pietät (Jes. 1, 3 f.; Jer. 8, 7), Unbeschnittensein am Herzen (Jer. 4, 4; 9, 25) und an den Ohren (6, 10), im allgemeinen: Thorheit (4, 22) vorzuwerfen. — Jesaja

trennt sich von allen „Leuten aus dem Osten und den Zauberern aus dem philistäischen Westen“ (2, 6). Er kündigt an: „Entfernen wird Jahweh einstmals den „Wahrsager“ (3, 2) und den, welcher sich auf Beschwörungsformeln versteht (v. 3). Nichts sollen die Prophetenanhänger mit „den rückkehrenden und kundigen Geistern, den Zischlern und Murmelern“ zu thun haben (8, 19), welche bei den Aegyptern erwähnt werden (19, 3). Nichts hat der babylonische Nachfolger des älteren Jesaja zu thun mit den Betrügern und Zauberern und Weisen (Jes. 44, 25), den babylonischen Beschwörern und Bannern mit ihrer Weisheit und Kenntnis (47, 9 ff.), den Himmelstheilern, Sternguckern und Kalenderschreibern (v. 13). — Auch der Gedanke, dass die Propheten sich als mit diesen Dienern ausländischer Gottheiten in Bezug auf Erwählung, Begeisterung, Manipulationen gleichartige Männer angesehen, also nur als Verehrer des wahren Gottes sich von ihnen abgesondert hätten, kann deshalb nicht auftauchen, weil sie sich ebenso von den Wahrsagern unter den Weggeführten (Jer. 29, 8), von den Besprechern und Wetterdeutern (Mi. 5, 11), den Beschwörern in Israel selbst (Mal. 3, 5) trennten. — Aber diese Diener fremder Gottheiten und untergöttlicher Potenzen, welche, wie überall, in drei, resp. zwei Hauptkategorien „angebliche Inhaber aussergewöhnlicher Kenntnisse, Verkündiger übernatürlicher Aussprüche und Vollbringer übermenschlicher Wirkungen“ (vgl. Dan. 2, 2) zerfielen, standen auch nach dem Urtheil eines grossen Theiles der Nation soweit unter dem Niveau der Propheten, dass der Kampf gegen sie verhältnismässig leicht war. [1])

1) Lässt sich eine scharfe Grenze zwischen den Wahrsagern sowie Zauberern einerseits und den falschen Jahwehpropheten andererseits ziehen? Haben insbesondere die falschen Jahwehpropheten nicht mit den Todtengeistern in Verbindung gestanden? Eine solche Verbindung lässt sich aus Jes. 8, 19 nicht bestimmt entnehmen, weil als diejenigen, welche Israel zur Befragung der oboth etc. anleiteten, nicht die falschen Jahwehpropheten ausdrücklich genannt sind. Aber es wird doch in dem Zusammenhang der genannten Stelle, d. h. Jes. 8, 11—22, worin Jesaja uns am tiefsten in die Schwierigkeit seines Lebenskampfes blicken lässt und seinen Anhängern wie in einem Testament die einzig richtige Bahn Israels zeichnet, zu sehr die Erwähnung der falschen Rathgeber Israels, der falschen Propheten vermisst, als dass nicht auch sie mit unter den falschen Ermahnern d. 19. Verses verstanden werden sollten. Die Volkspropheten neigten sich darnach, wie das Volk selbst, der Verehrung ausländischer Götter und untergöttlicher Potenzen zu; vgl. aus der Geschichte in Band 1. S. 48 f.

2) Schwer aber war der Kampf gegen diejenigen Männer, welche auch ihrerseits behaupteten, Propheten Jahwehs zu sein, und welche das Volk die Seinen nannte (Jes. 29, 10; Jer. 27, 9), gegen „des Volkes Weise und Verständige“ (Jes. 29, 14). Das sind die Propheten, über welche als Theilnehmer am allgemeinen Ungehorsam gegenüber Jahweh so oftmals (Jes. 3, 2 etc., vgl. Band I. S. 43. 45) die Verwerfung ausgesprochen wird; die Dolmetscher, Mittler Israels, welche Empörung gegen Jahweh übten, und von welchen darum Jahweh sich schied (Jes. 43, 27); die Leute, welche Abfall predigten (Jer. 28, 16; 29, 32).

Ich halte es für vortheilhaft, wenn an diesem Puncte der Untersuchung einmal die hervorstechendsten Züge, mit welchen die Vertreter der falschen Prophetie gezeichnet werden, zu einem übersichtlichen Gesammtbilde vereinigt werden. Wenn ich diese Characteristik im Parallelismus zu der im vorliegenden Werke gegebenen Besprechung des wahren Prophetismus entwerfe, so haben wir drei Hauptaussagen zu unterscheiden:

a) Diesen Gegnern wird von den Propheten zunächst überhaupt ein falsches Motiv zugeschrieben. Denn, heisst es, sie wendeten zwar vor, im Namen Jahwehs aufzutreten (Jer. 23, 25), seien aber nicht von ihm gesandt (14, 14; 29, 9; Hes. 13, 6). Von materiellen Interessen würden sie vielmehr geleitet (Mi. 3, 5[1]); v. 11 (sie, d. h. Jerusalems Propheten, wahrsagen um Geld). — Was näher den Anlass und Ursprung ihres Auftretens betrifft, so sind sie gleichsam „überkochende“, d. h. übermüthige, muthwillige, leichtfertige Leute, diese Männer der Betrügereien Zeph. 3, 4. Derselbe falsche Antrieb, ihre eigene פַּחֲזוּת, d. h. übersprudelnder Drang, Uebermuth, Muthwille, wird ihnen Jer. 23, 32 vorgeworfen. — Also wenn auch diese falschen Propheten in Begeisterung erscheinen, so werden sie nur von einem Wahn, nämlich von dem Wellenschlag ihrer subjectiven Gedankenwelt sowie deren Resonanz in Gefühl und Affect bewegt. Und es ist auch wirklich Sach. 13, 2 mit dem „Geist der Unreinheit“ nicht ein persönliches, objectives Geistwesen d. h. ein reales, eines irdischen Körpers entbehrendes Wesen gemeint (wie Wright z. St.:

1) So hat gesagt Jahweh gegen die Propheten, welche mein Volk irre führen, welche, so lange sie mit ihren Zähnen kauen, „Friede“ rufen und gegen denjenigen, welcher ihnen nichts für den Mund giebt, zum Kriege aufrufen.

p. 416 s. annimmt). Es ist nicht einmal wahrscheinlich, geschweige denn nothwendig, dass mit Gesenius (im Thesaurus s. v. טֻמְאָה) und Köhler z. St. (Bredenkamp z. St. spricht nicht darüber) an eine Personification des seelischen Strebens, der Gedankenrichtung der falschen Propheten, welche also in diesen das Principielle und Primäre gewesen wäre, gedacht werde, denn dann würden wir die umgekehrte Wortfolge erwarten. Sondern es ist wahrscheinlich das unreine Gemüth, das unlautre Wesen, die gottlose Praxis gemeint, welches eine Wirkung des falschen Prophetismus, ein begleitendes Moment, eine secundäre Erscheinung in dessen Entfaltung war. Auch sind Sach. 10, 2 die Hausgötter nicht als inspirirende Mächte, sondern selbst als thätige Wesen aufgeführt, die nach dem Volksglauben irgendwie Kunde gegeben haben (vgl. aber über die Fraglichkeit dieser Auffassung oben S. 149). — Auch Jes. 29, 10 [1]) bezeichnet „Geist" nicht ein reales, selbständig existirendes Wesen, sondern ist eine Personification des Zustandes, der Gewalt [2]), welche der Propheten des Volkes sich bemächtigt haben; ebenso Jes. 19, 14 „Jahweh hat in ihr (der Priesterkaste) Inneres einen Geist der Verkehrtheit [des Schwindels; Vulg.] eingemischt, und man hat Aegypten mit allem seinem Thun irre geführt, wie ein Trunkener umherirrt in seinem Gespei". — Nicht liegt ferner Beeinflussung der falschen Propheten durch Jahweh vor in Jer. 4, 10 [3]) trotz der vorausgehenden Erwähnung der

1) Denn Jahweh hat über euch den Geist der Betäubtheit (vgl. S. 98 f.) ausgegossen und hat eure Augen, die Propheten, verschlossen und eure Köpfe, die Seher, verhüllt.

2) des Wesens, welches 28, 7 so beschrieben wird: „Priester und Prophet sind irre gegangen durch den Rauschtrank, sind in den Abgrund gerissen vom Wein, sind abgeirrt in Folge des Rauschtrankes, sind irre gegangen im Sehen, wankend geworden in der Entscheidung". Ich kann da רֹאֶה nicht als Vision (so Ges. Thes.; Mühlau-Volck; Del., Nägelsbach) fassen, weil ראה nicht den falschen Propheten zugeschrieben wird. Es könnte nur deshalb dies ראה hier gewählt sein, weil die wirkliche Ausübung desselben eben diesen Propheten abgesprochen wird (vgl. oben S. 29). Mir scheint durch ראה vielmehr das Wahrnehmungsvermögen in Bezug auf alle Dinge, aber besonders die Zeichen der Zeit (vgl. den Vorwurf 5, 11 f. in ganz demselben Zusammenhange) und durch פְּלִילִיָּה das Beurtheilungsvermögen bezeichnet zu sein. Es ist ja auch das „Irren im Sehen" nicht dem Propheten allein vorgeworfen, wie es bei der gewöhnlichen Auslegung sein müsste.

3) Und ich sprach: Ach, mein Herr Jahweh, fürwahr schwer getäuscht hast du dieses Volk und Jerusalem, indem du sprachst: Friede soll euch sein, und nun ist das Schwert bis an die Seele gedrungen.

Propheten, von welchen sich Jeremia absondert, vgl. v. 9 „an jenem Tage wird zu Grunde gehen der Verstand des Königs und der Fürsten, und es werden starr werden die Priester, und die Propheten werden staunen". Denn die Volkspropheten sind nur neben den anderen hervortretenden Personen des Volkes genannt. Also bezieht sich das „Täuschen" des 10. v. auf das ganze Volk. Nämlich Jeremia hält seinem Herrn den Widerspruch vor, in dem sich die früheren an Israel verkündigten Verheissungen zu dem jetzigen Geschick desselben befänden. Ein zweiter Grund, welcher entscheidet, dass die „täuschende Rede" des 10. v. dem ganzen Volke, vielmehr zunächst den wahren Propheten gegolten hat, liegt darin, dass nimmermehr gesagt sein könnte, Jahweh habe den falschen Propheten gesagt: Friede wird euch sein. Und endlich drittens werden von Jeremia die falschen Propheten selbst aufs schärfste verantwortlich gemacht (29, 8) und wird oftmals erklärt, dass Gott sie nicht gesandt und nicht zu ihnen gesprochen habe; 163. 166.[1]) — Endlich Hes. 14, 9[2]) spricht sich zwar scheinbar Jahweh einen activen verlockenden Einfluss auf falsche Propheten zu, aber es ist nur gemeint, dass nach der selbstverschuldeten Verirrung eines solchen Propheten Gott auch seinerseits nichts thun werde, um die Bethörung desselben zu vermindern oder gar zu zerstreuen, sondern sogar dazu thun werde, dass der Abfall seine Consequenzen ziehe; denn der Prophet wird ja für seine Selbstverschuldung mit Vernichtung bedroht. — Weil also nicht Jahweh das Auftreten der falschen Propheten veranlasste, darum lautet die Drohung gegen sie: „Wehe den Propheten, den Thoren, welche ihrem eigenen Geiste nachfolgen und demjenigen, was sie nicht gesehen haben" Hes. 13, 3.

1) Falsch sagt also Graf z. St.: „Sofern Nichts, auch nicht das Böse, ohne das Wirken und die Anordnung Gottes geschehen kann, insofern ist durch unmittelbares Zurückführen alles Geschehenden auf ihn den Allregierenden (vgl. Jes. 19, 14) Er es, welcher das Volk durch die Reden dieser Lügenpropheten getäuscht hat (während 29, 8 vor diesen selbst als den Täuschenden gewarnt wird), wie er einst den Geist der Weissagung als Lügengeist in den Mund der Propheten Ahab's sandte 1 Kön. 22, 20—23 (s. Keil, Comm. S. 304 f.)". — Vgl. mein Urtheil über die Tradition der aus 1 Kön. angeführten Stelle in Band I. S. 168—171; vgl. dazu noch Bd. I. S. 177 f., Anm.

2) Und wenn ein Prophet bethört wird und redet ein Wort, so habe ich Jahweh ihn bethört und will meine Hand über ihn schwingen und will ihn ausrotten aus meinem Volke Israel.

Wenn man hier noch einmal fragen sollte, wie denn die Propheten im Gegensatz zur eigenen Geistbegabung dieses Urtheil über die Begeisterung der Gegner fällen, und zwar in so unbedingt zuverlässiger Weise fällen konnten, dass sie wider ihre Gegner als gegen Lügner und Betrüger den offensten Kampf wagten, so muss auch ich noch einmal an die positive und die negative Antwort erinnern, welche ich auf die erwähnte Frage schon gegeben habe. a) Die Propheten nahmen wahr, dass der von ihnen gespürte Anstoss nicht auch von andern Personen oder Gegenständen gespürt wurde, also kein Windeshauch war. Hosea, selbst ein Mann des Geistes (רוּחַ 9, 7), sagt: Ephraim weidet Wind (רוּחַ 12, 2); vgl. noch Mi. 2, 11 mit 3, 8; Jer. 5, 13 (I. S. 127)! b) Sie waren von der objectiven Realität ihrer eigenen Offenbarungswahrnehmungen so zweifellos überzeugt, dass sie dieselben nicht nur Israel als Zurechtweisung, sondern auch Leuten, welche ebenfalls im Namen Jahwehs auftreten zu können behaupteten, als Verwerfungsurtheil und Waffe entgegenzuhalten wagten (Band I. S. 35). Und weil die dazu nöthige Sicherheit der Ueberzeugung eine absolute gewesen sein muss, so müssen sie als wahrhaftige Empfänger einer transcendenten Offenbarung anerkannt werden. Vergl. noch S. 212 f.

b) Die bekämpften Propheten rühmen sich zwar auch der Vision, aber „ich", spricht Jahweh, „habe sie nicht gesandt und ihnen nicht befohlen und nicht zu ihnen gesprochen; Lügenvision und Nichtigkeit und Wahrsagung weissagen sie" Jer. 14, 14; vgl. die weiteren Stellen schon oben S. 9 f. — Sie äfften zwar das „lautet's von Jahweh" (נְאֻם יהוה) (Jer. 23, 31) und das „Ausspruch Jahwehs" (מַשָּׂא יהוה) v. 33 nach; aber sie nahmen ihre eigene Zunge und liessen laut werden „lautet's von Jahweh" (v. 31). „Die Propheten werden zu Wind und das Reden ist nicht bei ihnen" Jer. 5, 13; vgl. mein Lehrgebäude d. hbr. Spr. I. S. 190 f. Daher ist ein solcher Prophet ein Lügenlehrer Jes. 9, 14. Solcher Propheten Rede ist eitel Lügnerei Jer. 14, 14. Paschur hat seinen Liebhabern Lügenhaftes geweissagt 20, 6. „Ich", spricht Jahweh, „habe nicht zu ihnen gesprochen, obgleich sie weissagen" 23, 21; vgl. auch besonders v. 22. 26; „sie stehlen meine Worte einer vom andern" v. 30, „verdrehen die Worte eines lebendigen Gottes, Jahwehs der Heerscharen, unseres Gottes" v. 36. Wenn sie sagen zu den Exulanten: „Dienet nicht dem König von Babel!", so weissagen sie Lüge etc. 27, 14 ff. „Lügnerisch weissagen sie euch in meinem Namen", spricht Jahweh; „ich habe sie nicht gesandt" 29, 10. Vgl. insbesondere die starke Aussprache Hes. 13, 6. 7. 9. 19. 22. „Wenn ein Mensch dem Wind und der Lüge

folgete, der würde lügen: „„Ich werde dir zum Wein und zum Rauschtrank meine Rede perlen lassen““ (Mi. 2, 11). „Die Männer der Täuschereien“ (Zeph. 3, 4) „spenden eitlen Trost“ Zach. 10, 2.

c) „Empörung und Lüge gegen Jahweh und Abweichung von unserm Gott, Predigen von Gewaltthätigkeit und Abfallen, Empfangen (schwanger werden) und Murmeln aus dem Herzen Worte der Lüge“, das sind die Sünden, deren sich Israel bewusst war (Jes. 59, 13; mein hbr. Lehrgeb. I. S. 555), und deren sich hauptsächlich die falschen Propheten schuldig machten. Denn sie sind „Propheten aus ihrem Herzen“ Hes. 13, 2; „Töchter deines Volkes weissagen aus ihrem Herzen“ v. 17. „Betrug ihres Herzens weissagen sie euch“ Jer. 14, 14; „Schauung ihres Herzens sprechen sie, nicht aus dem Munde Jahwehs“ 23, 16; „Propheten des Betruges ihres Herzens sind sie“ 23, 26.

Und wegen aller dieser Umstände bezeichneten die wahren Propheten diese Männer als „Wahrsager“ (קָסַם) Jes. 3, 2; Mi. 3, 6 f. 11; Sach. 10, 2; Jer. 27, 9; 29, 8; Hes. 13, 9. 22 (hier Wahrsagerinnen); 21, 26. 28. 34; 22, 28; Jes. 44, 25; ihre Rede als „Wahrsagung“ (קֶסֶם) Jer. 14, 14; Hes. 13, 6. 23; auch מִקְסָם 13, 7.[1]) Und deshalb fragt Jeremia (23, 28), um das wirkliche Verhältnis der falschen und der wahren Prophetie zu kennzeichnen, mit vernichtendem Ausdruck: Was hat das Stroh mit dem Getreide zu thun?

Aus den Geschichts- und Lehrbüchern bemerke zu

1), dass es nicht so in Israel blieb, wie es der Geschichtsschreiber den Bileam von der mosaischen Gemeinde sagen lässt: „Es ist kein Zauber (נַחַשׁ; worauf Bileam nach 24, 1 zuerst selbst achtete) in Jakob und keine Wahrsagerei in Israel“ 4 M. 23, 23. Die gegen alle Arten von Wahrsagerei und Zauberei gerichtete Gesetzgebung (5 M. 18, 9 ff.) wurde in erschreckender Weise übertreten von Manasse 2 Kön. 21, 6. Dagegen suchte Josia die Würde des Offenbarungsvolkes wiederherzustellen 2 Kön. 23, 24. — Zu

2, a vergleiche, dass auch in den nichtprophetischen Büchern der Vorwurf des Muthwillens, der subjectiven Willkür den falschen Propheten mit ganz characteristischen Worten gemacht wird 5 M. 18, 20: „Nur der Prophet, welcher überkocht, aufwallt (יָזִיד),

1) Dass dieses aber Hes. 12, 24 auch mit die bisher nicht eingetroffenen Weissagungen wahrer Propheten bezeichne, glaube ich Band I. S. 177 f. erwiesen zu haben.

um ein Wort in meinem Namen zu reden, das, was ich ihm nicht befohlen habe zu reden, dieser Prophet soll sterben". Weissagungen, die sich nicht erfüllen, hat nicht Jahweh geredet, sondern in Ueberkochung, eigener Initiative (בְּזָדוֹן) hat sie der Prophet geredet (5 M. 18, 22). — In Bezug auf das, was in den nichtprophetischen Schriften über Sendung eines bösen Geistes durch Jahweh gesagt ist, muss ich mein in Band I. S. 168 gefälltes Urtheil aufrecht erhalten. Vgl. „Gott sandte einen bösen Geist zwischen Abimelech und die Männer von Sichem" Ri. 9, 23, zu Saul 1 Sam. 16, 14; 18, 10; zu den falschen Propheten 1 Kön. 22, 21. Der Psalmist bittet: „Lass nicht sich hinneigen mein Herz zum bösen Worte!" (141, 4). — In Jes. 6, 9 ff. (wenn ich hier bei einer kurzen Digression einmal prophetische und nichtprophetische Stellen zusammennehmen darf) liegt mir folgender Sinn: Weil Israel durch eigene Schuld Jahrhunderte lang sich psychologische und ethische (formale und materiale) Unfähigkeit, die Forderungen Gottes zu verstehen sowie zu befolgen, angeeignet hat, so soll die Strafgerechtigkeit Gottes darin bestehen, dass er ihnen das reine (nicht etwa zu ihren Gunsten getrübte) Bild seines Willens entrollen und durch dessen Anblick ihre psychologische und ethische Unfähigkeit sich steigern lässt, sodass nur eine kleine Minorität das Erwählungsvolk fortpflanzen wird. — Der Mohntrank Jer. 8, 14; 9, 14; der Becher voll Zornweines (25, 15 ff.); der Becher der Wüste und der Verwüstung Hes. 23, 33 f.; der Taumelkelch Jes. 51, 17. 22 (vgl. 42, 25; 63, 6); der Taumelwein Ps. 60, 5; der Becher mit Wein, welcher schäumt 75, 9 sind nur Bilder der sich auswirkenden Sündenschuld, nicht der einwirkenden Sündenmacht, also der verfolgenden Strafe und nicht der voranschreitenden Verführung. Es ist, wie es Ps. 69, 25 in Bild und ohne Bild heisst: „Giess deine Wuth über sie, und deine Zorngluth erreiche sie!". So ist auch zu fassen Hi. 12, 24 f.; 21, 20; 5 M. 28, 28. Dass der Mensch sich selbst vergisst und rathlos wird, war auch das Urtheil des Predigers (9, 12—18). Vgl. noch Band I. S. 186 f. — Der deutlichste Beleg dafür, dass den angegebenen Stellen mit den obigen Sätzen der richtige Sinn zugeschrieben worden ist, liegt in Jer. 23, 15, welche Stelle mich zu dem falschen Prophetismus zurückführt: „So hat gesagt Jahweh Zebaoth gegen die Propheten: Siehe, ich werde sie essen lassen Wermuth und trinken lassen Mohntrank; denn von seiten der Propheten Jerusalems ist Profanirung über das ganze Land ausgegangen".

2, b. Was die Erlogenheit der Berufung falscher Propheten auf Bild- und Wortoffenbarungen anlangt, so ist an Klagel. 2, 14 schon oben S. 63 erinnert. Ja, das ganz Unglaubliche, dass der Feind zu den Thoren Jerusalems einzog, ist geschehen wegen der Sünde seiner Propheten Klagel. 4, 13; vgl. noch: „Es haben gegen mich Lüge aufgekleistert [gleichsam zur Verdeckung der wahrhaftigen Gottesoffenbarung ersonnen] Ueberkochende (זֵדִים)“ Ps. 119, 69.

2, c. „Und Mose sprach: Daran [an der Bestrafung des Korah] sollt ihr erkennen, dass Jahweh mich gesandt hat, alle diese Werke zu thun, dass es nicht aus meinem Herzen ist“ 4 M. 16, 28. Bileam spricht: „Wenn mir Balak als Füllung seines Hauses Silber und Gold gäbe, so könnte ich nicht den Mund Jahwehs überschreiten, Gutes oder Böses zu thun aus meinem Herzen; dasjenige, was Jahweh reden wird, werde ich reden“ (4 M. 24, 13). Vgl. die Warnung vor dem Standpunct des Verehrers anderer Götter, welcher beim Anhören der göttlichen Drohungen sich in seinem Herzen segnet, indem er sagt: Friede wird mir sein, wenn ich auch in der Verschrobenheit meines Herzens dahinwandeln werde (5 M. 29, 18). „Und er [Jerobeam I.] opferte auf dem Altar, den er zu Bethel gemacht hatte, am 15. Tage des achten Monats, welchen er aus seinem Herzen erdacht hatte 1 Kön. 12, 33. Nehemia erzählt (6, 8) davon, dass er die hinterlistige Einladung des Sanballat etc. zu einer gemeinsamen Berathung folgendermaassen abgeschlagen habe: „Und ich sandte zu ihm mit dem Auftrag: Der Verlauf der Dinge ist nicht in Gemässheit der Worte gewesen, welche du [in deinem Briefe] aussprachst, sondern aus deinem Herzen fingirtest du sie“. Vgl. noch Ps. 41, 6 f.: „Meine Feinde reden Böses in Bezug auf mich: „Wann wird er sterben und zu Grunde gehen sein Name (6)?“ Und wenn man kommt, um [mich] zu sehen, so redet er Lügenhaftes, sein Herz sammelt Grundloses ein [Delitzsch z. St.], er geht hinaus auf die Strasse, redet es aus“.

## § 22. Die Tragweite dieser dritten Hauptaussage.

1) Es könnte fraglich sein, welche Bedeutung das Wort „Herz“ in dieser Aussage habe. Denn der Hebräer bezeichnete mit „Herz“ nicht blos den Sitz der Gefühle und Willensregungen, sondern auch den des Denkens. Das beweist uns jedes hebr. Wörterbuch; vgl. aber insbes. Delitzsch, System der bibl. Psychologie,

2. Aufl. (1861), S. 248 f. Und man denke an die bekannten Sprüche „das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“ 1 M. 8, 21 und „aus dem Herzen kommen arge Gedanken etc.“ Matth. 15, 19. „Sagen im Herzen“ ist deshalb derjenige geistige Vorgang, welchen wir „denken“ nennen, vgl. z. B. 1 M. 17, 17 „da fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte, und er dachte: Soll einem Hundertjährigen geboren werden?“ — Nun könnte Jemand sagen, dass in der genannten Aussage das Herz blos als Geburtsstätte des Begehrens gemeint sei. Denn Hes. 13 werde den „Propheten aus ihrem Herzen“ Verkündigung von Frieden (v. 10) und „Vision des Friedens“ (v. 16), also eine Kundgebung dessen, was die Sehnsucht ihrer selbst und aller ihrer Volksgenossen war, zugeschrieben; ebenso den „Prophetinnen aus ihrem Herzen“ (v. 17), dass sie zur Befriedigung ihrer Habsucht weissagen (v. 19), wie die Propheten (22, 25; Mi. 3, 5. 11). Ebenso bestehe nach Jer. 14 „die Täuschung des Herzens“ darin, dass sie sagen: „Ihr werdet kein Schwert sehen, und Hungersnoth wird euch nicht treffen, sondern zuverlässigen Frieden werde ich euch geben an diesem Orte“ (v. 13), oder „Schwert und Hunger werden nicht in diesem Lande auftreten“ (v. 15). Endlich auch in dem letzten Capitel, wo von den „Propheten des eigenen Herzens“ die Rede ist, wird ihnen vorgeworfen: „Sie sagen immer zu denen, die mich lästern „„Jahweh hat gesprochen: Friede wird euch sein““ (Jer. 23, 17). — Indes unsere Wünsche sind doch nur die letzten Ausläufer unseres Denkens; unsere Begehrungen setzen doch Erwägungen über die begehrte Sache, die denkende Beschäftigung mit dem erstrebten Gegenstand, die erwägende Auseinandersetzung innerhalb unserer Vorstellungswelt über die Köstlichkeit des betreffenden Objectes und über die Umstände voraus, welche dessen Erlangung erschweren, resp. erleichtern und ermöglichen. Demnach kann man nur sagen, dass die Propheten in jener Behauptung, worin sie das Weissagen ihrer Gegner mit dem Herzen in Verbindung brachten, das „Herz“ nach dem ganzen Umfange seiner Functionen, d. h. als Geburts- und Pflegestätte des Denkens, Fühlens und Wollens, gemeint haben.

2) Jetzt muss nun noch die Frage beantwortet werden, ob in der von den Propheten gegen ihre Widersacher erhobenen Beschuldigung das Herz als der Ausgangspunct, oder blos sozusagen als der Durchgangspunct der falschen Prophetie bezeichnet

werde. Haben sie behaupten wollen, die Weissagung der falschen Propheten sei aus den Vorstellungen, Urtheilen und Schlüssen derselben über Geist und Stoff; Götter, Welt und Menschen; Naturleben und Geschichtsbewegung (insbesondere auch die vorausgehende Heilsgeschichte) erzeugt worden, habe in der Innerlichkeit, dem Mikrokosmos derselben ihren allerletzten Anfangspunct gehabt, sodass sie ein rein menschliches, lediglich subjectives Gewächs gewesen sei? Oder haben sie behaupten wollen, dass die Weissagung der falschen Propheten zwar unmittelbar von Gott her den Impuls und den Inhalt, aber durch die Denkoperationen, die Gefühlsregungen und die Willensziele dieser Männer ihre menschenartige Ausgestaltung, ihre menschengefällige Abschwächung, ihre fleischbefriedigende Form empfangen habe, also trotz dieses Vorwurfes die falsche Prophetie ein gottmenschliches, ein objectiv-subjectives Product gewesen sei? — Weist nicht auf diese zweite Ausdeutung Jeremia selbst hin, indem er vom ächten Worte Gottes im Gegensatz zur falschen Prophetie sagt, dass es den Menschen zur Abkehr von seinem bösen Wege und von der Bosheit seiner Hände ermahne (23, 22), dass es sei wie Feuer und wie ein Hammer der Felsen zerschmeisst (v. 29), dass aber die falschen Propheten die Worte des lebendigen Gottes verdreht hätten (v. 36)? Doch nein. Das zuletzt Angeführte heisst nur, dass von den falschen Propheten den Gottessprüchen wahrer Propheten nämlich den Verheissungen, dass das gehorsame Israel Schutz vor den Feinden finden werde, eine falsche Anwendung auf das ungehorsame Israel gegeben haben. Und wenn also dieser Satz keineswegs verbietet, dass die jetzt zu untersuchende Prophetenbehauptung im ersteren Sinne gemeint ist, so lässt sich die Nothwendigkeit dieser Auffassung auch noch durch andere Gründe beweisen.

a) Zunächst geht dies aus der Präposition hervor, mit welcher die Propheten die Beziehung der falschen Prophetie zum menschlichen Herzen ausgedrückt haben. Sie haben das Wörtchen מִן gewählt, sodass das Herz als der Ausgangspunct, die letzte Quelle dargestellt wird, woraus die falsche Weissagung hervorgeflossen ist. Denn מִן bezeichnet überhaupt zu allermeist den Ausgangspunct, insbesondere aber auch in seiner Verbindung mit Herz. Diese Zusammensetzung kommt an folgenden Stellen vor: Hes. 13, 2. 17; 4 M. 16, 28; 24, 13; 1 Kön. 12, 33; Neh. 6, 8 und, ausser diesen schon aufgeführten Stellen, noch 2 Kön. 9, 24 (und es

ging der Pfeil aus seinem Herzen heraus); Pred. 11, 10 (entferne Unruhe aus deinem Herzen!); Hi. 8, 10 (werden nicht sie dich lehren, werden zu dir sprechen und werden aus ihrem Herzen Worte hervorgehen lassen?); Klagel. 3, 33 (denn nicht hat er geplagt aus seinem Herzen und in Kummer versetzt Menschenkinder). Auch an der letzten Stelle bezeichnet מִן den Ausgangspunct der Strafmaassregeln Gottes, sodass geleugnet ist, diese hätten vom Herzen Gottes ihren ersten Impuls bekommen. Dafür, dass מִן die Norm bezeichne, führt Gesenius im Thesaurus (pag. 803, b) die Beispiele מִפִּי 2 Chr. 36, 12, מִטַּעַם Jon. 3, 7 (ex iussu); מִבִּינָתְךָ (secundum tuam intelligentiam?) Hi. 39, 26 und מִדַּרְכָּם Hes. 7, 27 (secundum viam eorum) an. Aber in allen diesen Fällen hat מִן noch seine ursprüngliche Bedeutung „von aus; in Folge". So haben auch Mühlau-Volck das 3. Beispiel (Hi. 39, 26) übersetzt „durch deinen Verstand". — Und so sehr mit Absicht haben sie diese den Ursprung bezeichnende Präposition gewählt, dass sie sich keine Variation in der Wahl der Präposition gestattet haben. Nicht etwa haben die Propheten die Präposition בְּ oder בְּיַד, oder כְּ, אַחֲרֵי gewählt, sodass das Herz in unbestimmter Weise als Vermittelung, oder Norm, als Schmelztigel oder als Form der gegnerischen Weissagung aufgefasst wäre. — Und diese Ausdrucksweise muss in den Sprachgebrauch übergegangen sein, muss in den mündlichen Vorträgen der wahren Propheten stehend geworden sein, weil sich ein zusammengesetzter Ausdruck ausgeprägt hat: מִלֵּב „aus Herzen, herzensursprungsweise" Jes. 59, 13, und weil dieser neugemünzte zusammengesetzte Ausdruck als nomen rectum zum Status constructus gesetzt worden ist, sodass wir lesen „die Propheten aus ihrem Herzen" Hes. 13, 2.

b) Es liefern auch die Sachen, deren Entstehung mit dem Herzen in Verbindung gebracht wird, den Beweis, dass das Herz in der fraglichen Behauptung als Quelle verstanden ist. Um unverdächtige Zeugen anzuführen, erinnere ich an die aus den Geschichts- und Lehrbüchern oben S. 169 citirten Stellen. Von ihnen beweist doch z. B. 1 Kön. 12, 33 schlagend die vorgetragene Auslegung als die richtige; denn es wird doch dort ausgesagt, dass die Wahl des achten Monates für die Feier des Laubhüttenfestes ein reinmenschlicher Gedanke, subjective Willkür Jerobeams I. gewesen ist. Ebenso ist es Neh. 6, 8 etc. — Aus den Prophetenschriften lässt sich hierbei erwähnen, was Gott durch den Pro-

pheten zu den falschen Volksführern sagen lässt (Hes. 11, 5): „Eures Geistes Gedanken [hebr.: was aufsteigt aus eurem Geiste; מַעֲלֹת רוּחֲכֶם] kenne ich wohl". Da sind auch Producte des menschlichen Geistes nach Anlass, Inhalt und Form gemeint. — Die Gedanken Gottes vertragen auch keine Vermischung mit denen der Menschen, vgl. „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken etc.; sondern, soviel der Himmel höher ist etc." Jes. 55, 8 f.

c) Endlich wird die Nothwendigkeit und Richtigkeit dieser ersteren Auslegung durch diejenigen Stellen ausser allen Zweifel gesetzt, in welchen den falschen Propheten der Empfang einer göttlichen Offenbarung durchaus abgesprochen wird; vgl. z. B. noch einmal „ich habe sie nicht gesandt und ihnen nicht befohlen und nicht zu ihnen gesprochen" Jer. 14, 14. Diese Stellen (S. 163. 166) lassen nicht die Möglichkeit offen, dass die falschen Propheten überhaupt eine Mittheilung von Jahweh erhalten und dieselbe nur in ihrem Herzen nach den Tendenzen von Welt und Fleisch umgestaltet hätten.

Stade sagt in Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft I. (1881), S. 8: „In sehr verschiedene, einander oftmals widersprechende Gedankenreihen lief zuweilen die prophetische Bewegung aus je nach der Tiefe der Einsicht und der Kraft der religiösen Idee in den einzelnen Propheten, und, was zu beachten besonders nöthig ist, je nach dem grösseren oder geringeren Einflusse älterer Propheten auf dieselben. Die falschen Propheten, über deren Wirken die uns erhaltenen Propheten so oft klagen, werden für uns im Wesentlichen als Repräsentanten abweichender prophetischer Richtungen gelten müssen. Es ist bereits von anderer Seite darauf aufmerksam gemacht worden, dass sich dies besonders bei den Jer. 7 und 26 bekämpften Propheten zeigt. Dieselben verkünden Gedanken, welche in den Kreis der prophetischen Gedanken des Jesaias gehören. Ihr Unrecht besteht darin, dass sie die Zeichen der Zeit nicht zu deuten und aus ihnen nicht zu lernen wissen, dass Gottes Plan mit seinem Volke jetzt ein anderer ist, als er damals war". — Dagegen: In diesen Sätzen ist das Punctum saliens des Urtheils der Propheten über ihre Gegner einfach bei Seite geschoben, und daher der Gedanke, welchen einzig und allein sie über die Herkunft der gegnerischen Aussprüche geltend machen wollen, vollkommen vernichtet. Dieser springende Punct, dieser einzige Gedanke, weswegen die Propheten den Kampf wider die Gegner begannen, war der, dass, was die Gegner allemal im gegebenen Moment des Kampfes sagten, aus deren eigenem Innern stamme und dass das von ihnen für Jahwehs Wort Ausgegebene nicht von Jahweh zu ihnen gesprochen sei, weil die Propheten sich dessen unzweifelhaft bewusst waren, dass ihre Aussprüche nicht aus ihrem Innern

stammten, sondern auf eine über jeden Zweifel erhabene Weise von Gott ihnen kundgegeben waren. Darin bestand ihr Unrecht, dass sie behaupteten, von Jahweh gesandt und mit Kundgebungen beschenkt zu sein, während sie es doch nicht waren, wie ja Jahweh selbst seinen wirklichen Propheten mittheilte. Ob nun die falschen Propheten, indem sie ihre jedesmaligen Aussprüche aus ihrem eigenen Innern herausholten, auch frühere wahrhaftige Kundgebungen Gottes an wahre Propheten mit zu ihren Lügen umschmiedeten (wie ich dies S. 171 in Bezug auf Jer. 23, 36 ausgeführt habe), darauf kommt für die Feststellung ihres Unrechts, ihres Täuschungsversuchs nicht das mindeste an. Also auch fernerhin darf in Bezug auf die Nebiim Israels nicht von Besitzern einer verschiedenen Tiefe der Einsicht und Kraft der religiösen Idee [vgl. Jes. 5, 21: Weh denen, die in ihren Augen weise sind und vor ihrem Angesicht gescheit!] und von Repräsentanten abweichender prophetischer Richtungen, sondern muss von solchen Propheten gesprochen werden, welche ihre Aussprüche sich selbst ersannen, und solchen, welchen ihre Aussprüche von Gott offenbart wurden, kurz: von falschen und wahren Propheten.

3) Ist aber dies der Sinn der jetzt zu untersuchenden Behauptung, dass für die falschen Propheten das Herz als Organ aller drei Hauptseelenthätigheiten (Denken, Fühlen und Wollen) die Geburtsstätte ihrer Weissagung gewesen sei, so entgeht Niemanden, welche Consequenz sich aus dieser Behauptung für die Entstehung der wahren Prophetien ergiebt. Denn dann weisen die wahren Propheten, indem sie jene Anklage wider die Gegner erheben, (indirect; durch einen Rückschluss von den bekämpften Propheten auf die Bekämpfer) erstens ab, dass ihre eigenen prophetischen Kenntnisse einen innerlichen Ausgang haben, aus dem Innern ihrer Persönlichkeit stammen; und zweitens lehnen sie es ab, dass dieselben auch nur in der menschlichen Seele ihre Verarbeitung, auf dem Wege des menschlichen Denkprocesses durch Urtheilen und Schliessen, sowie durch die menschlichen Gefühle und Willensregungen ihre Ausgestaltung empfangen. — Das ist auch der unzweideutige Sinn der einzigen Stelle, wo ein wahrer Prophet direct die Meinung abweist, als stehe sein Thun und Lassen mit seinem Herzen in Verbindung. Es ist dies 4 M. 16, 28: „Und Mose sprach: Daran sollt ihr erkennen, dass Jahweh mich gesandt hat, alle diese Werke zu thun, dass es nicht aus meinem Herzen ist". Richtiger geben da die LXX den Sinn durch ὅτι οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ wieder, als das Targum durch אֲרֵי לָא מֵרְעוּתִי (dass [mein Auftreten] nicht aus meinem Wohlgefallen stammt). Ebenso deutlich ist der Sinn derjenigen Stelle,

wo ein wahrer Prophet fast ebenso direct in Abrede stellt, dass seine Aussprüche mit dem Herzen in Zusammenhang stünden (4 M. 24, 13): Ich, lässt der Erzähler Bileam sprechen, kann um keinen Preis den Mund Jahwehs übertreten, indem ich Gutes oder Böses aus meinem Herzen thäte, sondern, was Jahweh reden wird, das werde ich reden. Wieder übersetzen die LXX das מִלִּבִּי richtiger mit παρ' ἐμαυτοῦ, als das Targum mit מֵרְעוּתִי (aus meinem Wohlgefallen, meiner Neigung).

Unzureichende Deutungen der dritten Hauptaussage.

a) Zunächst findet man sie vielfach geradezu ignorirt. So hat Kuenen in seinem Werk über die Propheten die dritte Hauptaussage derselben weder in ihrer negativen Form erwähnt, noch auch eine positive Consequenz daraus gezogen.

b) Andere haben dem den Prophetengegnern gemachten Vorwurfe nicht den nach meinem Urtheil allein richtigen Sinn gegeben. Vgl. dass Fichte, Kritik aller Offenbarung S. 132 den Fall annimmt, Gott habe gewollt, dass sich die angeblich Inspirirten täuschen und eine Moralgesetzgebung, die ganz natürlich, z. B. durch die vom Wunsche darnach aufgeregte Phantasie in ihnen entstanden wäre, einer übernatürlichen Ursache zuschreiben sollten"; Hofmann, Weissagung u. Erf. I. S. 254: „Je trauriger es mit Israel wurde, desto mehr artete der Prophetenstand aus und desto schwerere Anklagen vernehmen wir gegen ihn aus dem Munde der Propheten selbst: die meisten weissagten nicht, was der Geist, sondern was ihr Eigennutz sie lehrte".

c) Weiterhin ist dies vorgekommen, dass man die negative Fassung der dritten Hauptaussage ganz richtig deutet, vgl. besonders Köster S. 198 f. („das Wahrsagen umfasst alle Betrüger, welche ihre eigenen Vermuthungen, oder auch Lügen als Jehova's Eingebungen darstellen"), aber sie nicht richtig zur Bestimmung des Ursprungs der wahren Prophetie verwendet. Dies liegt darin, wenn Knobel I. S. 229 sagt: „Das ist das wesentliche Moment des falschen Prophetismus: das Weissagen nach rein menschlicher Einsicht und Ansicht". Er meint also, das Weissagen des wahren Prophetismus sei nur nicht rein menschlich gewesen. Wir wissen nun auch (vgl. oben Bd. I. S. 84 f.), in welchem Sinne das Weissagen der wahren Propheten nach Knobel nicht rein menschlich gewesen sein soll, nämlich insofern sie durch die von Mose her datirende (so unbestimmt muss man sich nach Knobels Meinung ausdrücken) theokratische Idee begeistert wurden. —

Aber auch mit folgenden Ansichten, so sehr sie auch der prophetischen Aussage gerecht zu werden streben, hat man nach meinem Urtheil die zu untersuchende Behauptung nicht erschöpft. Baur, Amos S. 10 sagt: „Die göttlichen Wahrheiten, welche die Propheten verkündigen, sind bei ihnen nicht Product einer auf verständiger Prüfung und logischen Gründen ruhenden Ueberzeugung, vielmehr treten sie ihnen unmittelbar in der Form innerer Anschauung hervor". Bertheau, Jahrbb. f. d. Theol. (1859), S. 607 sagt: „Es steht nicht so, dass man entweder den Inhalt der Prophetie für das blose Erzeugnis einer von Gott losgetrennten menschlichen Thätigkeit und für das Ergebnis des gewöhnlichen menschlichen Nachdenkens über die Wege Gottes in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft halten, oder zugeben müsse, dass dieser Inhalt den Propheten aus der Anschauung eines ihnen vorgeführten Gemäldes geworden sei, welches sie nur zu beschreiben gehabt hätten. Die blos reflectirende Thätigkeit tritt nicht allein in der Ekstase oder bei einem visionären Schauen zurück, sie muss auch der Begeisterung des Dichters und des Künstlers, sie muss allen den Zuständen weichen, in welchen die Menschen unmittelbar von einer höheren Macht erfasst werden, in welchen wie ein Blitz eine über den Gesichtskreis des eigenen Bewusstseins hinausragende Wahrheit hervorzuckt, in welchen aus der geheimnisvollen Tiefe des Zusammenhangs mit Gott und aus dem innersten Wesen des Geistes heraus neue Aufklärungen über die Räthsel des Lebens und über die Zielpuncte menschlicher Bestrebungen hervortauchen". — Nach meinem Urtheil handelt es sich allerdings um das von Bertheau bezeichnete „Entweder-oder". Denn in den Rahmen der allgemeinen menschlichen Seelenarbeit fallen auch die sogenannten genialen Einfälle. Und hätten solche aus dem „innersten Wesen des Geistes" hervortauchende Aufklärungen nicht aus dem Herzen gestammt? Und wieviel solche Gedankenblitze hätten die Propheten gehabt! Und wären die Propheten, solchen Einfällen vertrauend, sicher vor Herzenstäuschungen, also im Stande gewesen, allein ihren Gegnern diese vorzuwerfen? — Tholuck, Die Propheten etc. S. 44 schrieb: „Ursprung der Weissagung aus menschlich verständiger Combination ist ausgeschlossen"; Schultz S. 226: „Die unmittelbare Gewissheit über die auf den Propheten lastenden Fragen und Bedenken wurden nicht durch die Arbeit des Nachdenkens bewusst

errungen". Duhm, Theol. d. Proph. S. 86 redet von „plötzlichen, nicht im Zusammenhang gedachten Eingriffen Gottes". — Ferner ist von Oehler und Riehm die negative Seite der dritten Hauptaussage aufs stärkste betont worden. Vgl. Oehler § 205: „Allerdings tritt auch bei den wahren Propheten die Reflexion hinzu; allein es ist eine Reflexion über einen objectiv empfangenen Inhalt"; § 210: „Der Anschauung kommt es zu, dass in ihr das Subject den Gegenstand als unmittelbar gegeben, nicht durch eigene Thätigkeit producirt weiss, und das ist es eben, was die Propheten in Bezug auf den Inhalt der Weissagung behaupten"; § 211: „In keiner Weise erzeugt sich das Gotteswort aus dem Inhalt des subjectiven Geistes des Propheten (aus irgendwelchen ethischen oder intellectuellen Motiven)". Riehm S. 12f.: „Den Unterschied zwischen sich und den falschen Propheten können die ächten Propheten in dieser Weise nur machen, wenn sie sich aufs klarste dessen bewusst sind, dass ihr Weissagungswort nicht מִלִּבָּם stammt, nicht das Product ihrer eigenen Reflexion und ihrer Wünsche, Hoffnungen und Bestrebungen ist, sondern ihnen von Gott gegeben ist". S. 13f.: „Diesem Bewusstsein muss gerecht werden, wer die alttestamentliche Prophetie wirklich geschichtlich begreifen will; und man kann ihm nur gerecht werden, wenn man dasselbe als ein objectiv begründetes anerkennt, wogegen man sich um so weniger sträuben sollte, da ja auch manches, geraume Zeit zuvor geweissagte und rein menschlicher Voraussicht sich entziehende Ereignis — man denke z. B. an die Vernichtung des Heeres Sanheribs „durch das Schwert eines Nicht-Mannes" (Jes. 31, 8) — auch dem Schwergläubigen aufs schlagendste beweist, wie die Geschichte selbst jene so lebendige und sich so mächtig erweisende Ueberzeugung der Propheten gerechtfertigt hat". — Aber ich werde unten in § 24 zeigen müssen, dass auch Oehler und noch mehr Riehm diesen Negationen nicht die allein mögliche Position haben folgen lassen. — Ueberhaupt aber scheinen mir alle diejenigen nicht die richtige Folgerung aus der dritten Hauptaussage der Propheten gezogen zu haben, welche einen innerlichen Offenbarungsempfang, ein sog. innerliches Vernehmen der göttlichen Manifestation behaupten; vgl. § 24.

Und es giebt nicht etwa auch gegentheilige Zeugnisse, welche einen innermenschlichen Ursprung oder Empfang des Offenbarungswortes bewiesen. Ein solches

könnte in Jes. 26, 8 f. vorzuliegen scheinen. Die Uebersetzung steht oben S. 17. Aber man sieht, dass da der Seele, dem Geiste im Innern des zuerst sich mit der Gemeinde zusammenfassenden Propheten nur ein Streben nach dem Verstehen und Erleben von Realweissagungen Jahwehs, nicht aber nach Empfang einer directen Offenbarung desselben zugeschrieben wird. — In Jer. 4, 19 „Meine Eingeweide, meine Eingeweide! Ich fühle Wehen in den Kammern meines Herzens, es tobt mir mein Herz; ich kann nicht schweigen; denn Posaunenton habe ich gehört,[1]) (nämlich) meine Seele Kriegslärm" ist nicht von einer seitens Gottes vernommenen Kunde, sondern von einer menschlichen Vorempfindung und Ausmalung der Erfüllung göttlicher Drohungen (v. 3. 9. 17) die Rede.[2]) Ferner ist vor dem Propheten, zu welchem Gott redete, anstatt des gewöhnlichen אֶל [3]) auch einige Male בְּ gesetzt. Dies ist der Fall Hos. 1, 2 „Im Anfang des Redens Jahwehs בְּהוֹשֵׁעַ, da sagte Jahweh אֶל־הוֹשֵׁעַ"; Hab. 2, 1 „Auf meine Warte will ich treten etc., um zu sehen, was יְדַבֶּר־בִּי" und הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי Sach. 1, 9. 13; 2, 2. 7; 4, 1. 4. 11; 5, 5. 10; 6, 4. Und ebenso ist das Zahlverhältnis der die eine oder die andere Präposition enthaltenden Stellen in den nichtprophetischen Schriften, wo בְּ zur Bezeichnung der angeredeten Person erscheint 4 M. 12, 2 „hat nicht auch בָּנוּ [Aaron und Mirjam] Gott geredet?"; v. 6 (vgl. S. 61) „im Traum אֲדַבֶּר־בּוֹ"; v. 8 „von Mund zu Mund אֲדַבֶּר־בּוֹ", nämlich Mose, während es z. B. gleich v. 4 heisst „und Jahweh sprach zu (אֶל) Mose"; [4]) 2 Sam. 23, 2 (vgl. Band I. S. 143, Anm.); 1 Kön.

1) So scheint mir die Stelle noch richtiger gefasst zu werden, als in der gewöhnlichen Weise, die auch ich in meinem Lehrgebäude d. hbr. Spr. I. S. 151 befolgt habe.

2) Es war also formell nicht ganz berechtigt, wenn Herder, Geist der Ebr. Poesie II. S. 58 f. die Stelle Jer. 4, 19 als Beweis dafür verwandte, „dass nicht jeder Prophet und Dichter etwa nach seinem Sinn und Temperament, aus Privatrache und schadenfroher Laune Fluch und Segen ausspenden durfte".

3) Siehe oben S. 155 und noch Jes. 7, 3; 8, 3. 11; 18, 4; 21, 6. 16; 31, 4; Jer. 1, 7. 9. 12. 14; 3, 6. 11; 9, 12; 11, 6. 9; 13, 6; 14, 11. 14; 15, 1; 24, 3; Hes. 2, 1. 3; 3, 1. 3. 4. 10. 22. 24; 4, 15 etc. etc.; Hos. 1, 2. 6; 3, 1; Am. 7, 15; 8, 2; Sach. 1, 9. 14; 2, 2. 6; 4, 2. 5 f. etc.; insbesondere als genauestes Seitenstück zu Sacharja den „Redenden zu mir" Hes. 2, 2 und noch „wenn ich sprechen werde mit dir" 3, 27.

4) Beachte, welche Auffassung jenes בְּ von 4 M. 12, 8 durch die Tradition in 2 M. 33, 11 „und es redete Jahweh zu Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann redet zu seinem Freunde" gefunden hat!

22, 28.[1]) — Es ist nun zweifellos, dass דִּבֶּר בְּ bedeutet „anreden"; vgl. רָאָה בְּ ansehen, שָׁמַע בְּ anhören; noch andere Beispiele bei Gesenius im Thes. p. 173. Denn 1) haben die Propheten in allen andern Stellen die Präposition אֶל gesetzt; 2) heisst דִּבֶּר בְּ in der ganzen Literatur nicht „reden in Jemanden", vgl. Gesenius im Thes. s. v. und Graf zu Jer. 31, 20; 3) haben wir in den prophetischen Schriften selbst einen positiven Beweis dafür, dass die Redensart die angegebene Bedeutung hat. Denn wenn Sacharja dem Engel, welcher ihn zum Wahrnehmen seiner Visionen anregt und ihm zu deren Verständnis verhilft, ein דִּבֶּר בְּ zuschreibt, so kann dieser Engel nicht in ihm geredet haben, weil der Gedanke eines einem Menschen einwohnenden Engels nicht nur überhaupt unbiblisch ist, sondern auch der den Sacharja anredende Engel wegging und ein Anderer ihm entgegenkam (Sach. 2, 7), und jener Engel zurückkehrte (4, 1) und wieder aus dem Hintergrund hervortrat (5, 5).

Die richtige Auffassung vertraten Gesenius im Thesaurus („alloqui"); Köster S. 221 f. („in einen hineinreden, ihm etwas zuflüstern"); Köhler („zu"), Bredenkamp („mit"), Wright („with) zu Sach. 1, 9; Graf zu Jer. 31, 20; Nowack zu Hos. 1, 2. — Riehm S. 22 beginnt mit der richtigen Erklärung, giebt ihr aber eine falsche Fortsetzung, vgl.: „Es ist dies Reden Gottes ein דִּבֶּר בְּ, d. h. ein Reden in den Menschen hinein.[2]) Damit der Mensch es vernehme, muss Gott ihm das Ohr erwecken oder es ihm aufthun, d. h. das innere, geistliche Wahrnehmungsvermögen in Thätigkeit versetzen (Jes. 50, 4. 5).[3]) So vernimmt dann der

1) 4 M. 12, 2 und 1 Kön. 22, 28 könnte allerdings mit Gesenius (im Thesaurus p. 314[a]) auch angenommen werden, dass בְּ „durch" bedeute; aber 2 Sam. 23, 2 ist wegen des Perfects auch nicht einmal möglich, mit ihm diese Uebersetzung zu wählen.

2) „Hinein" heisst doch von aussen nach innen?!

3) Diese Auslegung erscheint mir aber unmöglich. Denn wie können die Ohren, mit welchen die Propheten die Rede Gottes gehört zu haben behaupten, etwas anderes gewesen sein, als eben ihre Ohren und als anderer Leute Ohren, von denen sie doch auch reden; vgl. Am. 3, 12; Jer. 5, 21 „sie haben Ohren und hören nicht"; 6, 10; 7, 26; 9, 19; 25, 4; 35, 15; 44, 5 etc.? Wie soll ferner das oft bei Jeremia stehende „Und Gott sprach zu mir" (Jer. 1, 7 etc.), oder „es geschah das Wort Jahwehs zu mir" (32, 6) eine andere Bedeutung haben, als z. B. „Chanamel sagte zu mir" (32, 8)? Eine verschiedene Auffassung dieser Ausdrücke bleibt absolut eine exegetische Unmöglichkeit. Vgl. Ri. 2, 4, wo ganz Israel hört!

Prophet die Stimme des zu ihm redenden Gottes בְּקֶרֶב לִבּוֹ [1]), wie auch der Frevler die Eingebung der personificirten Gottlosigkeit בְּקֶרֶב לִבּוֹ vernimmt (Ps. 36, 2).[2]) Gott legt sein Wort in des Propheten Herz; darum wird es, wenn der Prophet den Versuch macht, es bei sich zu behalten, in seinem Herzen wie brennendes Feuer (Jer. 20, 9).[3]) Daher auch die Vorstellung, dass der Prophet das Wort der Weissagung wie eine Speise essen muss (Jer. 15, 16; Ez. 2, 8; 3, 3)". — Andere haben reinweg die Uebersetzung des בְּ mit „in" vorgezogen[4]): Bertheau in Jahrbb. f. d. Theol. (1859), S. 601; Tholuck S. 44; Schultz S. 226 („weil der Gott in ihnen redet"); Dillmann, Schenkels BL. IV, S. 608 („inneres Ohr"). — Hitzig hatte zu Jer. 15, 16 („es wurden gefun-

---

1) Wenn das nur irgend ein Prophet gesagt hätte! Wirklich gesagt haben sie: In unsere Ohren hat Gott geredet.

2) Während aber die Sünde im Menschen wohnt, ist Gott eine aussermenschliche Wesenheit. Also ist auch aus diesem Grunde Ps. 36, 2 keine Stelle, woraus ein Aufschluss über das Verhältnis des sich manifestirenden Gottes zu seinem Propheten entnommen werden könnte.

3) Selbstverständlich haben die Propheten die zunächst mit den Ohren empfangene göttliche Mittheilung sodann in Kopf und Herz, die Werkstätten ihrer seelischen Thätigkeiten, aufgenommen. Also ist es nicht verwunderlich, dass die von seiten Gottes erhaltene Kunde schliesslich im Herzen der Propheten war. Aber diese schliessliche Wohnstätte der göttlichen Mittheilung darf nicht zu dem Organ gemacht werden, womit die Aufnahme der Gottesmanifestation geschehen wäre.

4) Vgl., dass Fichte (Kritik aller Offenbarung, S. 131) den Fall setzt, dass die Gesandten Gottes dasjenige, was auf dem blosen Wege des Nachdenkens durch irgend ein Mittel aus ihrem Herzen entwickelt worden, den übrigen Menschen unter göttlicher Auctorität verkünden". Schleiermacher (2 Rede, S. 81): „Was heisst Eingebung? Es ist nur der allgemeine Ausdruck für das Gefühl der wahren Sittlichkeit und Freiheit". „Ja, wer nicht eigene Wunder sieht auf seinem Standpunct zur Betrachtung der Welt, und in wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen, wenn seine Seele sich sehnt, die Schönheit der Welt einzusaugen und von ihrem Geiste durchdrungen zu werden etc." Vgl. weiter 4. Rede (S. 140); 5. Rede (S. 215); Monologen I. (S. 16); Glaubenslehre § 10 (S. 71): „Man kann kaum einer erweiterten Anwendung des Begriffes Offenbarung wehren, dass nämlich jedes in der Seele aufgehende Urbild, sei es nun zu einer That oder einem Kunstwerk, welches weder als Nachahmung zu begreifen, noch aus äusseren Anregungen und früheren Zuständen befriedigend zu erklären ist, als Offenbarung dürfe angesehen werden". Knobel I. S. 3; „Die Propheten vernahmen in ihrem Innern [als der positiven Quelle] Gottes Stimme"; S. 68: „sie befolgten Gottes Befehle, die ihnen innerlich offenbart wurden".

den [von mir] deine Worte, und ich ass sie") bemerkt: „נִמְצְאוּ ist der natürliche Ausdruck, indem der Prophet den geoffenbarten Inhalt jedesmal als Thatsache in seinem Innern findet, von dem Wege aber, auf welchem die Offenbarung ins Bewusstsein quoll, durchaus nichts weiss". Da hat er aber zu den Prophetenworten etwas hinzugesetzt, nämlich „in meinem Innern", wovon die Propheten allerdings nichts gewusst haben, und dessen Hinzusetzung Jeremia auch an eben dieser Stelle durchaus verbietet, weil das folgende „und ich ass sie" die Aufnahme der Gottesworte von aussen ins Innere aussagt; aber Hitzig hat dasjenige weggelassen, was die Propheten immer und immer gesagt haben: Mit den Ohren haben wir es gehört. Demnach sagte auch falsch Küper S. 55: „Der Prophet fand das Gotteswort als ein Gegebenes in sich vor (Jer. 15, 16)". Richtig wahrte Graf den exegetischen Thatbestand, indem er Jer. 15, 16 umschrieb: „Wenn deine Offenbarung mir zu theil wurde, so war mir dies wie eine köstliche Speise, die ich mit Begier aufnahm". — Kleinert sagt zu Hab. 2, 1, dass der Prophet das Wort Gottes im Herzen empfange, und er übersetzt „Ich will erspähen, was er in mir reden wird". — Köhler bemerkt zu Sach. 6, 9: „Der Prophet bekommt jetzt (von 6, 9—15) nur noch etwas von Jehova zu hören, und dieses Hören ist ein innerlicher Act des Bewusstseins".

Auch Köhler's Auffassung vom prophetischen Hören (vgl. den Versuch Nägelsbachs in Bezug auf das prophetische Sehen, oben S. 127f.) ist 1) mit der Sicherheit des prophetischen Bewusstseins unvereinbar. Denn was unbedingt von vornherein feststeht, ist doch die Gewissheit der Propheten, dass sie von Gott berufen, in seinen Dienst genommen, aus der Volksmenge heraus erwählt, mit einer Aufgabe betraut worden sind. Woher haben sie dieses deutliche und unerschütterte Bewusstsein erhalten? Das ist die Frage. Leugnet man nun, wie ein äusserliches Sehen, so auch ein äusserliches Hören und nimmt blos ein innerliches, mit den Geistesorganen vollzogenes Sehen sowie Hören der Propheten an, so entsteht die Frage, inwiefern die Propheten diese geistigen (pneumatischen) Erfahrungen von gewöhnlichen Seelenerfahrungen haben unterscheiden können. Ich kann nicht urtheilen, dass die Neuheit und Fremdheit dieser Geisteserfahrungen eine Sicherheit des Bewusstseins in den Propheten erzeugen konnte. Ein „innerlicher Act des Bewusstseins" ist eine zu prekäre Sache, als dass sich die prophetische Ueberzeugung darauf bauen liesse. Es lässt sich auch die Neuheit, überirdische Art der durch dieses angebliche innere Hören gewonnenen Erfahrungen nicht so beweisen, wie bei den grossartigen Erfahrungen des prophetischen Sehens. Die Bewusstseinsmomente, welche durch dieses angeb-

liche innere Hören der Propheten in Jeremia bei seiner Berufung erzeugt worden wären, waren nicht so überraschender Art, dass er sich für einen erwählten Gesandten Gottes hätte halten können. Und wie wären alle die anderen Propheten zur Sicherheit darüber gelangt, aus der Gemeinde heraus berufen zu sein, bei denen keine Visionen erwähnt werden und darum auch nicht statuirt werden dürfen? — 2) Auch Köhlers Auffassung ist mit der Formulirung unvereinbar, in welcher die Propheten ihr sicheres Bewusstseim zum Ausdruck gebracht haben. Sie haben nun einmal durch ihre Aussagen verboten, dass wir meinen, sie hätten von innen heraus das Wort Gottes gehört, hätten es auf dem Wege einer psychologischen Operation vernommen, hätten innerliche Vorgänge nach aussen projicirt und zu körperlichen Vorgängen objectivirt. — Ueberdies was ist ein „innerlicher Act des Bewusstseins", wenn man diese Formel einer psychologischen Analyse unterwirft? „Bewusstsein" ist die Helligkeit, welche über Vorstellungen und Urtheilen schwebt; „Acte" geschehen im Bewusstsein, wenn entweder von einem Theile des Seeleninhaltes jene Helligkeit verschwindet, oder wenn sie sich über einen vorher dunklen Theil des Seeleninhalts verbreitet. Solches Zurücktreten oder Fortschreiten der Helligkeit geschieht, indem wir unsere Sinnesthätigkeit unterlassen oder fortsetzen, oder auch mit unserem Seeleninhalte Operationen vornehmen (Urtheile, Schlüsse bilden etc.). Gott soll nun solche Acte des Bewusstseins angeregt haben und zwar nicht durch Beschäftigung der äusseren Sinne. Also soll er es durch Bewegung der Vorstellungen selbst gethan haben? Hätte aber Gott blos die vorhandenen Vorstellungen in Bewegung gesetzt und dadurch Acte des Bewusstseins bewirkt, so wäre es nicht möglich gewesen, dass neuer, das menschliche Wissen überragender Inhalt ins prophetische Bewusstsein eingetreten wäre. Also werden wir zu der Annahme zurückgedrängt, dass Gott durch irgendwelche äussere Beeinflussung Acte des Bewusstseins in den Propheten angeregt hat. Die äussere Beeinflussung soll nun keine Beschäftigung des Gesichts- und Gehörsinnes gewesen sein, obgleich die Propheten eben diese behaupten; also bliebe nur eine Beeinflussung der sogenannten Gemeinempfindung d. h. des gesammten Menschen als einer ununterschiedenen Einheit übrig, wie solche Gemeinempfindung etwa geschieht, wenn wir in eine romantische Landschaft oder einen mächtigen Dom eintreten, obgleich auch schon bei diesen Vergleichen der Gesichtssinn zu deutlich für sich allein beschäftigt wird. Zur Annahme solcher dunkler Gesammteindrücke Gottes auf die Propheten würden wir also hingedrängt, um nur einigermassen jene „innerlichen Acte des Bewusstseins" bei ihnen möglich zu machen. Dass aber nun solche dunklen Gemeinempfindungen nicht zur Erklärung der von den Propheten durch die Offenbarung empfangenen speciellen Erkenntnisse ausreichen, darüber siehe § 25—29!

## § 23. Psychologische Angaben, welche die dritte Hauptaussage unterstützen.

Es finden sich Aeusserungen der Propheten, welche unwillkürlich, d. h. ohne dass etwa die Propheten sie zum Zwecke dieses Beweises gebraucht hätten, ein klares Licht auf das Verhältnis des Offenbarungswortes

a) zur Denkthätigkeit der Propheten werfen. Durch diese Ungesuchtheit unterscheiden sich also diese Spuren des aussermenschlichen Ursprungs der geoffenbarten Erkenntnisse von den Zeugnissen der Propheten, durch welche sie ausdrücklich ihre Aussprüche als aus dem Munde Gottes vernommene Mittheilungen hinstellen. — Das Wort der Offenbarung ist nun nicht Product der eigenen Gedankenwerkstätte der Propheten, denn es heisst „es wurden gefunden deine Worte, und ich ass sie“ (Jer. 15, 16). Die vom Propheten gewonnene Erkenntnis war also eine dem Propheten zuerst objectiv gegenüberstehende Grösse, wurde dann von ihm in seinen Geist aufgenommen. Das Herz bildete also nicht den Quellpunct der prophetischen Erkenntnisse, sondern den Resonanzkörper, worin die gewonnene Erfahrung ausklang. Und es heisst ausdrücklich, dass der Prophet Jahwehs Worte in sein Herz aufnehmen, also nicht darin erzeugen soll; vgl. „alle meine Worte, welche ich zu dir reden werde, nimm in dein Herz und mit deinen Ohren höre!“ Hes. 3, 10; „siehe, mit deinen Augen und mit deinen Ohren höre und richte dein Herz hin auf alles, was ich dich sehen lasse!“ (40, 4). — Das Wort der Offenbarung wird als zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Orte eintretend in Aussicht gestellt, vgl. Jer. 18, 1 f.: „Das Wort, welches erging an Jeremia von seiten Jahwehs, indem dieser sprach: Mach dich auf und geh hinab in das Haus des Töpfers, und dort werde ich dich hören lassen meine Worte“. Und dort geschah dann auch das Wort Jahwehs an den Propheten v. 5 ff. Ferner wird das Offenbarungswort erwartet, ist nicht gleich fertig vorhanden. Nach Cap. 28 ist die eigene menschliche Meinung über die Behauptung des Hananja im Jeremia fertig vorhanden (v. 7: höre doch dieses Wort, welches ich rede in deine Ohren und in die Ohren des ganzen Volkes etc., vgl. Bd. I. S. 21; Bd. II. S. 156); jedoch liess sich Jeremia darauf ruhig die Gewaltthat des Hananja gefallen, ohne nach seinem eigenen menschlichen Trieb dagegen zu kämpfen; er wartete die

Willenserklärung seines Dienstherrn ab; aber als das Wort Jahwehs an ihn ergangen war (v. 12), unternahm er den Angriff (v. 15). Jer. 42, 4 heisst es: „Da sprach zu ihnen [den Israeliten, welche nach Aegypten fliehen wollten] Jeremia der Prophet: Ich habe gehört; siehe ich werde beten zu Jahweh eurem Gotte entsprechend euren Worten, und das ganze Wort, welches Jahweh euch antworten wird, werde ich euch verkündigen etc.“ Der Prophet holt das Wort von Jahweh, wie von einer auswärtigen Grösse, vgl. v. 20 „ihr habt mich geschickt zu Jahweh eurem Gotte etc.“ — Vgl. Jer. 6, 19: ihre Gedanken — meine Worte!

b) Dieselbe Verwerfung des innerlichen Ursprungs des Offenbarungswortes ergiebt sich aus dem Verhältnis des Gottesswortes zum Gedächtnis der Propheten.[1]) Denn vgl. „alles, was ich dir befehlen werde, sollst du reden“ Jer. 1, 7; ebenso v. 17; „alle meine Worte, welche ich zu dir reden werde, nimm in dein Herz!“ Hes. 3, 10. Darnach bilden die göttlichen Mittheilungen in der Seele des Propheten eine von seinen andern Vorstellungen abgeschiedene Summe. Und der Prophet ist sich bewusst, dass er von dieser bestimmten Summe der göttlichen Offenbarungen kein Wort wegnehmen darf, vgl. „Tritt in den Vorhof des Hauses Jahwehs und rede etc. alle Worte, welche ich dir befohlen habe zu reden! Nimm nicht weg ein Wort!“ Jer. 26, 2. Und darum sagt auch der Prophet zu den Israeliten „alle Worte, welche euch Jahweh antworten wird, werde ich euch verkündigen, nicht werde ich euch vorenthalten ein Wort“ 42, 4. Und diese Summe der Gottesworte war so bestimmt in der Erinnerung, dass der Prophet sie einem andern dictiren konnte 36, 4. Wie hätten die Propheten, wenn die Offenbarungserkenntnisse aus dem psychologischen Organismus der Propheten ebenso wie die Vorstellungen, die sie ihre eigenen

1) Dies hat auch Crusius, Hypomnemata I. p. 85 bemerkt; Karl Köhler S. 48 f. bei den hebr. Propheten im Gegensatz zu den heidnischen μάντεις betont; vgl. Merx, Joel, S. 342: „Das geoffenbarte Wissen liegt neben dem natürlichen Wissen: wie aber unterscheidet der Prophet das eine vom andern, so fragt Thomas Aquinas und streift damit das eigentliche psychologische Problem, doch nur um die Unfähigkeit seiner Zeit, in dasselbe einzugehen, dadurch zu beweisen. Nämlich omnia, quae per propheticum spiritum nota sunt prophetis, firmissimam apud eos certitudinem habent, non autem omnia quae per instinctum eisdem nota sunt, de quibus, utrum divino instinctu an proprio spiritu cognita sunt, interdum dubitant prophetae“. Einen solchen Zweifel habe ich in den prophetischen Schriften nicht ausgesprochen gefunden.

nennen, hervorgegangen wären, eine Scheidung zwischen beiden Summen vornehmen können?

c) Was will endlich diese Lehre vom innerlichen Ursprung des Offenbarungswortes mit den Stellen anfangen, wonach die Propheten dem Rufe Gottes widerstrebt, oder gar eine Gegenrede gegen ihn gewagt haben (Gegensatz der proph. Vorstellungen gegen Gottes Rede). Es geschah aber gleich die Berufung theilweise gegen den eigenen Willen der Propheten, vgl. Jes. 6, 5; Jer. 1, 7 „Sag nicht: Ein Knabe bin ich; sondern alle Sendungen, womit ich dich beauftragen werde, sollst du ausführen". Das Wort Gottes ist auch zum theil gegen den eigenen Sinn, die eigene Erwartung der Propheten gewesen, vgl. Jer. 32, 24 f.: „Siehe, die Belagerungswälle sind gekommen zur Stadt, um sie zu erobern etc. (24), und du hattest zu mir gesagt: Kaufe dir das Feld [in Anathoth] etc., und die Stadt ist in die Hand der Chaldäer gegeben (25)". Das, meint der Prophet, konnte ich nicht erwarten, dass nach deiner Aufforderung an mich, mir ein Grundstück zu kaufen, das Land erobert werden würde. — Und da soll nun gemäss der von mir bekämpften Meinung der Prophet sich erst selbst den Auftrag, in Anathoth ein Grundstück zu kaufen (v. 6 f.), gegeben aber dem Jahweh zugeschrieben und dann doch gegenüber Jahweh Verwunderung und Klage darüber ausgedrückt haben, dass nicht jenem Auftrag (den also der Prophet sich selbst gegeben gehabt hätte) entsprechend sich die Ereignisse abgewickelt haben! — Anderwärts haben die Propheten Einwände gegen Gottes Wort gemacht, vgl. „Allherr Jahweh, fürwahr getäuscht hast du dieses Volk und Jerusalem, indem du sprachst: „Friede soll euch sein!", und nun ist das Schwert bis an die Seele gedrungen" Jer. 4, 10. Also der Prophet erkennt die Discrepanz, welche zwischen den früheren Verheissungen Jahwehs und den jetzigen Drohungen desselben besteht, welche Jeremia aussprechen muss. Solchen Einwand gegen einen göttlichen Auftrag bringt auch Hes. 4, 14 f. vor. — Besonders wichtig ist aber Jer. 7, 16, wo Gott zum Propheten spricht „Und du bitte nicht für dieses Volk und erhebe nicht Jammer und Gebet und dringe nicht auf mich ein, denn ich höre dich nicht". Fast ebenso heisst es 11, 14; 14, 11. Bei solchen Stellen an eine Simulirung der Propheten zu denken, ist nicht blos lächerlich, sondern eine Verleumdung derselben.[1]) —

1) Vgl. dagegen oben Band I. S. 19—22; über die Leiden der Propheten noch Knobel I. S. 82—91.

„Du, Jahweh, warst mir gleich einem Lügenbache, gleich Wasser, welches unzuverlässig ist“ 15, 18. Also der Prophet beklagt sich darüber, dass Gott seine Zusagen rückgängig gemacht habe. — Ebenso bedeutsam sind die Stellen, worin die Propheten Schmerz über die Missionen und Mittheilungen ausdrücken, welche ihnen zu theil werden. Vgl. „Ich bin zum Gelächter geworden den ganzen Tag, alle verspotten mich“ (Jer. 20, 7); „und ich sagte: Nicht mehr will ich seiner gedenken und nicht mehr will ich reden in seinem Namen; da entstand in meinem Herzen [1]) eine Art brennenden Feuers eingeschlossen in meinen Gebeinen, und ich wurde müde, es auszuhalten, und brachte es nicht zu stande“ (v. 9). Und die Neigung, von den schlimmen Worten Jahwehs eins wegzulassen (Jer. 26, 2), schrieb sich daher, dass sie Schmerz über die Worte empfinden, welche sie dem Volke verkünden sollen; vgl. „Jahweh, deine Kunde habe ich gehört, so fürchte ich mich“ Hab. 3, 2; „als ich [es] hörte, bebte mein Leib, bei dem Schall zitterten meine Lippen, Morschheit drang in meine Gebeine, und ich bebte an meinem Platze, weil ich ruhig entgegen harren soll [Kleinert z. St.] dem Tage der Bedrängnis“ (v. 16).

d) Psychologische Kenntnisse der Propheten. — Und ich meine, dass diese Männer gewusst haben, weshalb sie nicht ihrem Herzen, sondern dem Herzen Jahwehs die Entstehung der Offenbarungsworte zugesprochen haben. Diese letztere Wendung habe ich im Hinblick auf die merkwürdige Stelle Jer. 7, 31 gebraucht, wo der Prophet den Herrn sagen lässt: „Und sie haben gebaut die Höhen des Topheth, um ihre Söhne und Töchter im Feuer zu verbrennen, was ich nicht befohlen habe und was nicht in mein Herz aufgestiegen ist“. [2]) Und Hesekiel hat gewusst, weshalb er sich beauftragen lässt zu sprechen: „So hat gesagt der Herr Jahweh“ 2, 4; 3, 27 und Jahwehs Worte zu predigen, „mag man sie hören, oder nicht“ 2, 7; 3, 27; denn zu ihm hat Gott gegen die falschen Volksführer gesagt: „Was in eurem Geiste aufsteigt, ich kenne es“ (11, 5). Und wir müssen uns um so

1) Man beachte, dass die Propheten, so sehr sie sich auch scheuen, das Herz als das beim Offenbarungsempfang thätige Organ anzugeben, doch das Herz nennen, wo sie von dem Echo reden, welches die göttliche Mittheilung in ihrem Innern wachrief!

2) Derselbe Ausdruck steht 3, 16; 19, 5; 32, 35; 44, 21; 51, 50; vgl. über „Proprietates Jeremianae“ in meiner Schrift „De Criticae sacrae argumento e linguae legibus repetito“ (1879), p. 61.

mehr hüten, diese Männer der Selbsttäuschung über den aussermenschlichen Ursprung und äusserlichen Empfang des Offenbarungsredens anzuklagen, weil sie ein deutliches Bewusstsein von dem täuschenden Character des menschlichen Herzens besassen. Sie wussten, dass „das Herz" des ihnen feindlich gegenüberstehenden Volkes sammt seinen Propheten wegtrachtet von Jahweh Jes. 29, 13, dass die Weisheit seiner Weisen zu nichte werden und der Verstand seiner Verständigen sich verkriechen soll (v. 14), und sie riefen aus „Weh denen, die ihren Rath tief verbergen vor Jahweh, sodass im Finstern ihr Werk geschieht, und sprechen: Wer sieht uns und wer erkennt uns?! (v. 15). Sie kannten die „Gedanken des bösen Herzens" Jer. 3, 17; 7, 24; 9, 13; 11, 8; 13, 10; 16, 12; 18, 12; 23 17 (vgl. De Criticae etc. p. 62). Sie wussten, dass, „das Herz hinterlistig (עָקֹב) und bösartig ist" (Jer. 17, 9), und dass Jahweh ist Erforscher der Herzen und Prüfer der Nieren (v. 10), der Herzenskündiger (20, 12; Am. 4, 13).[1])

Aus den Geschichts- und Lehrbüchern können in Bezug auf die Entstehung und Wahrnehmung der prophetischen Erkenntnisse im Herzen folgende Stellen in Betracht kommen. — Den Gegensatz zwischen der Propheten natürlichen Gefühlen und dem göttlichen Willen bemerke in „der Herr sprach zu Samuel: Wie lange trägst du Leid um Saul, den ich verworfen habe?" 1 Sam. 16, 1. Anders, als des Propheten Urtheil, ist Gottes Urtheil über den innerlichen Werth der Söhne Davids 1 Sam 16, 6 ff.; ebenso, als Nathan über den Tempelbau urtheilte 2 Sam. 7, 3 f. — Dafür, dass „der Prophet das Wort Gottes im Herzen empfängt", beruft sich Kleinert zu Hab. 2, 1 auf 5 M. 30, 14 („nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, es zu thun"); aber das bezieht sich auf die Gemeinde, welche das von

1) Sie kannten „cette maîtresse d'erreur, qu'on appelle fantaisie et opinion", wie sich Pascal, Pensées, Art. IV, Absatz XIII ausdrückt. Sie haben schon gewusst, was Leibnitz, Theodicée im vorausgeschickten Discours de la conformité de la foi avec la raison, Absatz 65 sagt: „Les sens extérieurs ne nous trompent point; c'est notre sens interne, qui nous fait souvent aller trop vite". — Nur aus Ignorirung der angeführten Thatsachen kann es geflossen sein, wenn Redslob, Begriff des Nabi (1839), S. 28 sagte: „Warum sollten wir es der Zeit der Propheten nicht zu gute halten, wenn sie selbst über das Auftauchen der Ideen im menschlichen Geiste überhaupt, besonders über das Eintreten besonderer geistiger Stimmungen und über ihre persönliche Empfindlichkeit für die Sache der Religion gegen spätere Zeiten noch beschränkte Ansichten gehabt und wirklich an ein Eingeben und Anhauchen der Gottheit geglaubt hätten".

den Propheten (Mose etc.) verkündigte Gotteswort in Mund und Herz besitzen soll. — Hinter dem Briefe Esra 7, 12—26 folgt v. 27 „Gelobt sei Jahweh, der solches in das Herz des Königs gegeben hat!“ Aber da ist nur eine solche indirecte Lenkung der menschlichen Gedanken durch Gott gemeint, welche sich auch die Nichtpropheten in der israelitischen Heilsgemeinde zuschrieben. Ebenso ist es auch Neh. 2, 12; 7, 5; obgleich es 5, 7 heisst „und es berieth sich (fasste den Entschluss) mein Herz bei mir“, also dieser letzte Vorsatz nicht auf Gottes Thätigkeit zurückgeführt wird. Bei jenen ersteren Entschlüssen soll durch den Gedanken an Gott nur die Freude des Erzählers über ihre Entstehung ausgedrückt werden. — Nicht von directer Mittheilung Gottes, wie sie nach der Ueberzeugung Israels, auch der Psalmisten (vgl. Bd. I. S. 190), nur den Propheten zu theil geworden ist, demnach auch nicht vom innerlichen Empfange solcher directen Gottesmittheilung ist zu verstehen „Das Verlangen der Elenden hörest du, Herr; du machst gewiss ihr Herz, dass dein Ohr aufmerkt“ Ps. 10, 17. Nicht in Betracht kommen kann nach dem Hebräischen Ps. 33, $10^b$; auch nicht v. $15^a$, denn er ist von der ursprünglichen Anlage des Herzens zu verstehen; auch nicht 36, $2^a$ (vgl. oben S. 94). Nur Quellpunct menschlicher Gefühle und Meinungen ist das Herz Ps. 39, 4; 45, 2; 49, 4. Herz und Geist sind nur die Verarbeitungsstätten der heilsgeschichtlichen Erfahrungen 77, 6f.; Pflegestätte des im Gesetz vorgeschriebenen gottwohlgefälligen Verhaltens 95, 10. Auch die Beschäftigung mit dem Gedanken an Gott 139, 18 (oben S. 65) ist blos eine reproducirende. — In Spr. 16, 1 („dem Menschen sind Dispositionen des Herzens, aber von Jahweh kommt Erhörung der Zunge“) spricht sich kräftig das Bewusstsein Israels von der Schwächlichkeit der Menschengedanken aus: ähnlich in dem Spruch 19, 21 („viele Gedanken sind im Herzen eines Mannes, aber der Rath Jahwehs, dieser besteht“). Verarbeitungsstätte ist das Herz in Hi. 8, 10 („werden sie [die früheren Geschlechter] dich nicht lehren, dir sagen und Worte hervorbringen aus ihrem Herzen?“). Nämlich der Dichter fragt, ob die durch die Generationen fortgesetzte Erfahrung sich nicht zu dem Urtheil formuliren werde, dass Gott die Reinen unangetastet lasse.[1]) — Die Frommen Israels hatten, wie ihre Propheten, ein bestimmtes und deswegen oft und kräftig zum Ausdruck gebrachtes Wissen davon, dass Jahweh die unzuverlässigen Einfälle des Menschenherzens prüfen könne und müsse, vgl. 1 Sam. 16, 7; 1 Kön. 8, 39; 1 Chr. 28, 9 (alle Herzen durchforscht Gott und jedes Gebilde der Gedanken versteht er); 29, 17; 2 Chr. 6, 30 (du allein kennst das Herz der Menschenkinder); Ps. 7, 10; 26, 2; 44, 22; 66, 18 (wenn ich Heilloses ersehen

1) Es stimmt gar nicht mit der Anschauung Israels, wenn Herder, Geist d. Ebr. P. II. S. 135 sagt: „Die Namen der zwölf Stämme seiner Brüder, auf Edelsteine gegraben, sollten auf des Hohenpriesters Herzen ruhen und mit ihnen Licht und Recht, d. i. das vollkommenste Licht, der entscheidendste Ausspruch in seiner Brust wohnen“.

hätte in meinem Herzen, würde der Herr nicht hören); 94, 11 (Jahweh weiss von den Gedanken des Menschen, dass sie Nichtigkeit sind); 139, 1 ff; Spr. 6, 18a (ein Herz schmiedet Pläne der Heillosigkeit); 15, 11 (Unterwelt und Abgrund liegen offen da vor Jahweh, ja sogar die Herzen der Menschenkinder); Klagel. 3, 61 (du hast gehört ihr Schmähen, Jahweh, alle ihre wider mich gerichteten Gedanken).

## §. 24. Gottes Wort an die Propheten war nicht rein durch deren psychologischen Apparat vermittelt (Verhalten der menschlichen Individualität des Offenbarungsempfängers zum Inhalte der Offenbarung).

I. Man hat die Erkenntnisthätigkeit der Propheten in Beziehung zum Offenbarungsempfang gesetzt.

Aber die Quelle der Offenbarungserkenntnisse war

1) nicht die gewöhnliche oder die erleuchtete Reflexion. Vgl. Knobel I. S. 185: „Man muss sich die Propheten als besonders empfänglich für das Göttliche und vorgebildet zur Erfassung desselben denken und annehmen, dass die überall waltende Gotteskraft sie geistig angeregt und zu jener höheren Intelligenz geführt habe, welche sie auszeichnet"; vgl. hierbei, was ich Bd. I. S. 110 f. über die Betonung des mit dem Propheten sich vereinigenden Gottesgeistes als der Offenbarungsquelle bemerkt habe! Hitzig sagt in den Vorles. über Bibl. Theol. (1880) nichts von einer besonderen Befähigung der Propheten für die Erkenntnis ihrer Weissagungen; was soll es also bei ihm heissen, wenn er S. 108 zu dem Satze „Ezech. konnte ausdrücklich sagen" noch hinzufügt: „Er sagt es auch durch Offenbarung"? Bei Smend, Com. z. Hes. (1880), S. VII heisst es: „Jer. hat in tiefsinniger Speculation die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines neuen Bundes zu zeigen gesucht"; zu 38, 1 (S. 294): „So begründet Ez. selbst diese Weissagung von Gog. Zunächst ist sie lediglich ein Kind der Reflexion". — Ich meine, dass der göttliche Factor der Prophetie bei solcher Auffassung so weit in den Hintergrund gedrängt ist, dass gegen sie keine einzelnen Gründe angeführt zu werden brauchen.

2) nicht das Ahnungsvermögen der Menschen oder die angebliche weissagende Kraft der Seele. Bei welchem Verhalten nach Plato der Mensch seiner Seele in ihren Träumen ihre weissagende Stimme ungetrübt bewahren könne, hat auch Cicero, de divinatione I. c. 29 in Uebersetzung mitgetheilt, und

als Meinung des Posidonius (aus Apamea in Syrien, 135—51 v. Chr.) erwähnt er cap. 30: „Tribus modis censet deorum appulsu homines somniare: uno, quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur etc.“ Diese angebliche Weissagungsgabe der Menschen muss Herder in den Propheten als fungirend angenommen haben; denn, obgleich er (Vom Geist d. Ebr. Poesie II. S. 60) von ihnen sagt: „Gott legt auf ihre Lippen die Bothschaft“ so bringt er doch mit ihnen Calchas und Cassandra in Parallele. Dafür, dass die Propheten aus dieser Quelle geschöpft hätten, lässt sich selbstverständlich kein positiver Beweis in dem Umstand finden, dass die von den Weissagungen angegebenen Zeittermine gewöhnlich unbestimmt sind (Knobel I. S. 305—311); denn die Unbestimmtheit, Rundheit vieler Zahlen kann auch von Gott gewollt sein. Und es ist auch gegenüber E. v. Lasaulx, die prophetische Kraft der menschl. Seele in Dichtern und Denkern (1858) dabei zu beharren, dass schon aus formalem Grunde (wegen der III. Hauptaussage der Propheten und deren Tragweite § 21—23) die israelitischen Propheten nicht zu den Menschen gerechnet werden dürfen, welche Vermuthungen ihres Innern folgten. Wie nahe Karl Köhler (1861) die wahrnehmende Thätigkeit der Propheten derjenigen des Sokrates und Plato stellt, siehe schon Bd. I. S. 32. Aber Tholuck, welcher ausführlich über die von körperlichen Einflüssen bedingte Mantik der alten und neuen Zeit gehandelt hat (Die Propheten etc. S. 1—12), hat S. 44 die hebr. Prophetie mit Entschiedenheit von natürlicher Ahnung abgetrennt, wenn er auch S. 56 in Bezug auf die Visionen sich von dem bei ihm selbst citirten Urtheil Griesingers (Hallucinationen, wobei Gestalten von Menschen etc. erscheinen, entstehen nur durch Vorstellungen der Phantasie, deren Sitz das Gehirn ist) hätte leiten lassen und überdies bedenken müssen, dass die hebr. Propheten ihnen vorher Unbekanntes gesehen haben (oben S. 40 f. 47. 121 f.).

3) nicht das höhere Erkenntnisvermögen des Menschen. Vgl. Köster S. 3: „Die Weissagung wird empfangen durch das höhere Erkenntnisvermögen und ausgesprochen mit Hilfe der Einbildungskraft; wie sie also eine gewisse Beweglichkeit dieser Vermögen erfordert, so theilt sie denselben auch eine stärkere Bewegung mit“. S. 4: „Hat nicht der menschliche Geist in seinen Tiefen viel Geheimnisvolles, mit der Gottheit Verwandtes? Der Mensch ist in dieser Beziehung viel reicher, als er

selbst weiss: gar oft empfindet er richtiger, als er denkt, ahnt tiefer, als er sieht. Hier eben findet sich die Stelle, wo er mit der Gottheit in Verbindung tritt und in das Reich des Uebersinnlichen hinübergreifen kann. In der helldunklen Tiefe des Herzens werden die herrlichsten Entdeckungen, hier wird durch göttliche Offenbarung [!] eine Fülle neuen Lichts geboren: Wollte die Andacht dieses nicht festhalten, der blose Verstand würde sich bald die Alleinherrschaft anmaassen und alle edleren Verhältnisse des Daseins zerstören". S. 4 f.: „Dies ist der subjective Werth des Weissagungsglaubens; schwieriger ist die Untersuchung über die objective Realität der Weissagung. Wir müssen aber sagen, es sei wenigstens sehr kühn, auf dem Gebiete der Religion jene geheimnisvollen Regungen geradehin zu leugnen, wodurch das Herrlichste gleichsam unwillkürlich hervorkeimt". (Ebenso S. 204: „Die Weissagung wurzelt in den geheimnisvollen Tiefen des menschlichen Gemüthes"). Er beruft sich S. 6 auf ein Citat aus Novalis, Schriften (Berlin 1802, Theil 2, S. 472): „Das willkürlichste Vorurtheil ist, dass dem Menschen das Vermögen, ausser sich zu sein, mit Bewusstsein jenseits der Sinne zu sein, versagt sei: der Mensch vermag in jedem Augenblick ein übersinnliches Wesen zu sein; ohne dieses wäre er nicht Weltbürger, wäre er ein Thier. Freilich hat diese Offenbarungsfähigkeit der eine mehr als der andere, und gewisse Stimmungen sind solchen Offenbarungen vorzüglich günstig; auch ist wegen des Eindringens der Sinnenwelt Besonnenheit in diesem Zustande sehr schwer. Allein es giebt allerdings solche Zustände, in denen die geistige Kraft gleichsam armirt und verstärkt wird. Das ist kein Schauen, Hören, Fühlen, sondern alles Dreyes und mehr als dieses; eine Empfindung unmittelbarer Gewissheit. Der Traum belehrt uns auf merkwürdige Weise von der Leichtigkeit unserer Seele, in jedes Object einzudringen". — Solche Behauptungen sind nur daraus erklärlich, dass man nicht genau gewusst und erwogen hat, was die israelitischen Propheten von sich aussagen.

4) nicht eine sogenannte unmittelbare Gewissheit. Vgl. Noack, Mythologie und Offenbarung (1845), I. S. 301: „Auf jeder Stufe ist die Weissagung die unmittelbare Gewissheit des religiösen Bewusstseins".

5) nicht unmittelbare Intuition, wie Karl Köhler S. 47 f. 68 sagt. Vgl. die Stellen von Bertheau[1]) und A. oben S. 176 f.;

1) Nach Bertheau empfängt der Prophet die Offenbarung „durch den

auch eine Stelle von E. Graf (Ueber die besonderen Offenbarungen Gottes; Stud. u. Krit. 1859, S. 272; bei Oehler § 212): „Bald nach langem Sinnen und in allmählicher Entwickelung, bald auch mit einem Male, scheinbar ganz unvorbereitet und plötzlich tritt irgend ein grosser Gedanke klar, bestimmt und gewaltig vor die Seele"; vgl. auch noch Bähring, Die Reform des christl. Religionsunterrichts (1872), S. 6: „Was die Propheten in den gehobensten Augenblicken ihres Lebens wenn auch nicht mit vollkommener Klarheit erkannt, aber doch geahnt, gefühlt, empfunden und ersehnt haben".

6) nicht inneres Schauen. Schon die Tradition hat nun allerdings die zweifache, beim Offenbarungsempfang ausgeübte Thätigkeit, welche die Propheten „sehen" und „hören" genannt haben [1]), manchmal in „schauen" vereinigt (oben S. 4; vgl. noch 1 Sam. 3, 15; aber auch S. 60 f. 72 f.). So sehr nun auch Israel von der Objectivität und Körperlichkeit der Offenbarungen, worauf die Besonderheit seiner Beziehung zum Weltgotte (2 M. 19, 5 f. etc.) beruhte, überzeugt war, soweit auch die Stellen 4 M. 12, 6—8 etc. entfernt sind, dem Mose eine Superiorität über seine Nachfolger im primären Prophetenthum in Bezug auf die Wirklichkeit und Eigentlichkeit des Offenbarungsempfangs zuzuschreiben (S. 129—132), so sehr ist doch jene Anwendung des חָזָה nicht blos an sich eine thatsächliche formale Alterirung des den Propheten eigenen Sprachgebrauchs, sondern auch in ihrer Consequenz eine materiale Abirrung vom prophetischen Bewusstsein, weil nun einmal „uneigentliches Sehen" von den Denkprocessen nicht abgesondert wer-

---

Geist Gottes und göttliche Gaben in einer auch bei Dichtern und Künstlern vorkommenden gehobenen Stimmung des Lebens und Denkens". „Aus dem persönlichsten Verhältnis zu ihrem Gotte, aus dem Geheimnis der Persönlichkeit, welches nun einmal nicht nach einer durchgreifenden Regel enthüllt, erkannt, begriffen werden kann, erfährt der Prophet dasjenige, was er Gottes Wort nennt". „Einem Jesaja, einem Jeremia ist in einem langen in Gemeinschaft mit Gott dahinfliessenden Leben ein Verständnis göttlicher Dinge eröffnet worden" (Jahrbb. f. d. Theol. 1859, S. 611). — Die Propheten wissen nichts davon, dass sie selbst „die göttlichen Dinge" verstünden (vgl. Jer. 28); sie fragen bei Gott an (Jer. 42) und sprechen ihren Gegensatz gegen Gottes Gedanken aus; vgl. § 23.

2) Bemerke hier noch, dass gerade in einem Falle, wo man am meisten ein „Sehen" erwarten könnte (Jer. 18), doch v. 2 steht; „Dort werde ich dich hören lassen". Ueber die Doppeltheit des Ausdruckes vgl. besonders, noch Hos. 12, 11; Jes. 21, 3; Jer. 23, 18; Hes. 40, 4; 44, 5.

den kann, also absolut ungeeignet gewesen wäre, die positiven und negativen Behauptungen der Propheten (über ihre Berufung etc. etc.) zu begründen. — Dies gilt also auch gegen alle anderen Vertheidiger eines solchen „inneren Schauens": Maimonides (oben S. 130); Augustin („intellectualis visio"; in der Stelle, welche Oehler § 207, 6 citirt); Hengstenberg III, 2, S. 176 „innerer Sinn, Vermögen der unmittelbaren Wahrnehmung"; S. 179 „intellectuale Anschauung"; 180 „unmittelbares Vernehmen"; „die Eindrücke geschahen bei den Propheten auf den inneren Sinn"; besonders auch Hävernick, Einl. II, 2 (1844), S. 34, vgl. oben S. 125; Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theol. etc. (1845), S. 199; Keil, Einl. § 61; Küper S. 47 ff.; J. P. Lange, Genesis, S. XLV und 209; Oehler § 210; de Wette-Schrader, Einl. § 246; Dillmann, BL. IV, S. 608; Schultz S. 188; Kuenen I. S. 90 f. (oben S. 157 f.); Smend; Studien u. Krit. 1876, S. 629; Kleinert in Riehm's HWB. S. 1234a. Auch Max Müller kennt nur „ein Schauen des Göttlichen im Wirklichen" (Essays, 2. Aufl. 1879, S. VIII); „ein ursprüngliches Schauen Gottes" (S. 337. 353). — Auf Grund seiner Meinung von einer angeblichen Entwickelung des primären Prophetenthums von Amos bis Micha (vgl. oben Bd. I. S. 52 f.) sagte Duhm S. 85: „A priori könnte man jetzt schon sagen, bei welchen Propheten die Vermittelung des „Wortes Jahve's" an die Propheten mehr als äusserer, bei welchen mehr als innerer Vorgang dargestellt wird". „Aeussere" Vermittelung des „Wortes Jahve's" ist ihm nämlich die in der Vision, und nach ihm „haben die beiden Choleriker, Amos und Jesaja, die zugleich die grösste Fähigkeit der Formengebung haben, am bereitwilligsten jene geistigen Vorgänge vor das Auge des Beobachters gebracht" (S. 86). — Hierher gehört auch Ritschl. Denn er spricht (Rechtfertigung u. Versöhnung, Bd. II. S. 29) von „weitest schauenden Propheten" und sagt S. 87: „Die Zuversicht der Propheten auf die Unverrückbarkeit der Bundesgnade Gottes hat sich zu solchen Aussichten erhoben, dass das Bundesvolk kein Ende finden werde"; S. 307: „Sofern sich Paulus auf Psalmen und Propheten einlässt, gebraucht er sie nicht als Dokumente der subjectiven Religion, sondern in abstrakter Schriftgelehrsamkeit als Dokumente göttlicher Offenbarung". — Ich glaube aber bewiesen zu haben, dass das Auge der Propheten nicht durch den Nebelkreis der menschlichen Subjectivität umschleiert war, sondern dass Gott in ihren Horizont

wahrhaftig Helligkeit und Kunde aus dem gewöhnlich unsichtbaren Welthintergrunde hat dringen lassen.

7) nicht inneres Vernehmen einer „inneren Einsprache" (Kurtz, Gesch. des A. B. I. S. 82; „Einsprache Jahve's" ist auch bei Delitzsch (1879) zu Jes. 5, 9 gebraucht); oder „dessen, was Gott dem Propheten innerlich einspricht" (Smend zu Hes. 24, 26; oben S. 159), oder „der im Propheten lebendigen Stimme Gottes" (Nowack, Hos. S. XVIII)[1] — Auf Riehm's und Oehler's Ausführungen muss ich noch genauer eingehen.

Riehm hat, vgl. oben S. 177, mit dem grössten Nachdruck die negative Seite der 3. Hauptaussage der Propheten betont. Aber nachdem er S. 14—20 (vgl. oben S. 103. 138 f.) den visionären Empfang aller Offenbarungen abgelehnt hat, bezeichnet er S. 21 „die gewöhnliche Offenbarungsmittheilung in Bezug auf Gottes Thätigkeit als Einsprache, in Bezug auf die psychische Function des Propheten als innerliches Vernehmen der Rede Gottes". Wie weit diese Formulirungen biblischen Anhalt haben, habe ich schon S. 179 f. zu zeigen gesucht. Darauf fährt Riehm S. 22 fort: „Solchen Andeutungen (oben S. 180) folgend, gehen wir gewiss nicht fehl, wenn wir bei dieser Einsprache Gottes und dem ihr correspondirenden innerlichen Vernehmen des Wortes Gottes an eine unmittelbar durch den Geist Gottes im Geiste des Propheten gewirkte Gewissheit über den Willen und den Rathschluss Gottes denken". S. 23: „Der ganze Vorgang, so geheimnisvoll er auch ist, liegt doch durchaus nicht ausser dem Bereiche unserer psychologischen Erfahrung. Zwei Analogien aus dem Gebiete der religiösen Erfahrung dienen besonders dazu, ihn unserm Verständnisse nahe zu bringen. Die eine ist die Art und Weise, wie auch heute noch jede lebendige Glaubensüberzeugung, jede ihrer selbst gewisse christliche Wahrheitserkenntnis zu stande kommt. Sie kommt in jedem Einzelnen nur durch eine offenbarende Thätigkeit Gottes zu stande; sie entsteht nur durch eine unmittelbar vom Geiste Gottes gewirkte Vergewisserung über die Heilswahrheit, durch das sogenannte testimonium internum spiritus sancti, vgl. Matth. 16, 17, auch 11, 25; 1 Joh. 2, 27. Auf eine

1) Vgl. Joh. Arnd, Sechs Bücher vom wahren Christenthum, Buch 2, Cap. 51: „Gleichwie kein Prophet im A. Test. gewesen, der nicht Gott in ihm hat hören reden: also ist kein Christ im N. Test., der nicht Christum in seinem Herzen hätte reden hören". — Man wird an die Vorliebe Arnd's für die „Teutsch Theologie" erinnert.

wesentlich gleichartige Offenbarungsmittheilung haben wir ohne Zweifel den grössten Theil des Inhaltes der proph. Reden zurückzuführen, namentlich alle die Partien, in welchen es sich nur um Geltendmachung etc. des aus dem Gesetz bekannten Willens Gottes handelt". — Aber 1) die Propheten selbst haben keinen solchen Unterschied in ihren Verkündigungen gemacht, dass sie einen Theil derselben auf das testimonium internum Sp. S., einen andern Theil auf das testimonium externum Sp. S. zurückgeführt hätten. 2) Es gilt nicht zunächst zu erklären, aus welcher Art von Offenbarungsmittheilung die das Gesetz erklärenden Theile der proph. Reden stammen, sondern auf welche Art von Offenbarungsmittheilung die anderen Partien der proph. Predigt zurückzuführen sind. — Riehm hat auch selbst das Unzureichende seiner ersteren Analogie gefühlt. Denn S. 24 macht er sich selbst den Einwand, dass doch die Weisheitslehrer Israels, obgleich auch sie das Gesetz geltend machten, nicht ihre Ermahnungen als ein von Gott selbst gesprochenes Wort bezeichneten. Indes meint Riehm, diesen Einwand so zurückweisen zu können (S. 24 f.): „Allein dieser allerdings auffällige Unterschied hat seinen Grund darin, dass der Prophet von einem bestimmten an ihn ergangenen Rufe weiss, durch welchen er zum Organ Jehova's etc. gemacht und vor andern mit einer bestimmten Mission an seine Zeitgenossen von Gott betraut worden ist". „Bringen wir dieses Berufsbewusstsein der Propheten mit in Rechnung, so wird jene unmittelbar durch den Geist Gottes bewirkte und dem test. internum Sp. S. ganz gleichartige Vergewisserung über das, was im bestimmten Falle als Wille und Rathschluss Gottes zu verkündigen war, vollständig ausreichen, um den specifischen Character der prophetischen Predigt, soweit sie den oben bezeichneten Inhalt hat, zu erklären".[1] — Also Riehm recurrirt auf eine erste Mittheilung,

1) Dazu macht er die Anmerkung: „Aehnlich wird wer unter schwierigen Verhältnissen oder in kritischen Momenten in Erfüllung seiner Amts- oder seiner Christenpflicht, ohne erst viel reflectiren zu können, das rechte Wort gesprochen hat, das Bewusstsein haben: „es ist mir gegeben worden". — Ja, der Christ wird für die glückliche Auffindung einer richtigen Entscheidung Gott ebenso danken, wie für jede Wohlthat; aber er darf nicht solche Gedanken als Gottes directes Wort ansehen. Soll die angeführte Redensart den letzteren Sinn haben, so ist sie incorrect, darf daher nicht den Propheten zugeschrieben werden, die in ihrem Kampfe mit den Gegnern doch wahrlich Veranlassung hatten, sich nicht durch incorrecte Berufung auf Gott, die jeder Andere hätte nachahmen können, dem Spotte auszusetzen.

einen „Ruf“ Gottes an die Propheten. Soll nun auch dieser eine „innere Einsprache“ gewesen sein? Da hätte er nicht zur Beglaubigung der folgenden „Einsprachen“ dienen können. Soll also der erste „Ruf“ Gottes an die Propheten über die Erfahrung eines gewöhnlichen Gläubigen hinausgegangen sein? Nun, dann können auch mehr solche Rufe gefolgt sein. — Riehm meint aber auch jenen „Ruf“ einrangiren zu können. Zwar sagt er S. 25 im Anschluss an die zuletzt citirten Worte: „Allerdings aber würde jenes Berufsbewusstsein selbst nicht in so ausserordentlicher Energie in den Propheten vorhanden sein können, wenn ihnen nicht Aufschlüsse zu theil würden, die der Geist Gottes nicht jedem Frommen, sondern eben nur den Propheten giebt“. S. 26: „Aber auch[1]) für diese vom Geiste Gottes in dem Geiste der Propheten gewirkte Vergewisserung über das, was für die Zukunft im Rathe Gottes beschlossen ist, haben wir auf dem Gebiete der religiösen Erfahrung ein durchaus zutreffendes Analogon, auf welches jüngst auch Oehler aufmerksam gemacht hat. Es ist die Vergewisserung über Gebetserhörung, namentlich wenn es sich dabei um bestimmte, dem Gebiete des äusserlichen Lebens angehörige oder mitangehörige Dinge handelt“. — Also den kleineren Theil der Erfahrungen der Propheten, ohne welchen „die Energie des Bewusstseins der Propheten über ihre göttliche Mission psychologisch kaum denkbar wäre“ und „durch welchen sie sich vor ihren Zeitgenossen als wirkliche, von Gott gesandte Propheten legitimiren mussten“, meinte Riehm auf das Niveau der Gebetserhörung herabdrücken zu dürfen. Darin liegt aber nicht blos ein Widerspruch, weil durch die Heranziehung dieses „durchaus zutreffenden Analogons“ den Propheten ihr specifischer Vorrang vor den andern Frommen in der Gemeinde genommen wird; sondern es ist auch an sich (also materialiter) unmöglich, dem einzigartigen Bewusstsein der Propheten (ihrer Gewissheit, in einem bestimmten Lebensmomente gegen ihren Willen zu Gottesge-

1) Das ist ein Selbstwiderspruch. Denn wenn die Propheten Erfahrungen gemacht haben sollen, die Gott nicht jedem Frommen zu theil werden lässt, sondern nur den Propheten gab und dadurch deren besonderes Berufsbewusstsein begründete, dann kann es keine Analoga zu den Erfahrungen der Propheten bei Nichtpropheten geben. Dieser innere Widerspruch, worin jeder Versuch, die Propheten mit den Frommen auf dieselbe Stufe zu stellen, ausmündet, bleibt auch ein entscheidender formaler Grund (vgl. Bd. I. S. 35) für die Superiorität der Beziehung Gottes zu den Propheten über seine Beziehung zu andern Menschen, mögen diese noch so fromm gewesen sein.

sandten gemacht worden zu sein etc. § 6—11, ihren Aussagen über die Art ihres Offenbarungsempfanges § 14—20, ihrem Muthe, die Gegner wegen Herzenstäuschung anzuklagen § 21) eine Vergewisserung über Gebetserhörung zur Basis zu geben.

Oehler, auf den sich Riehm berufen hat, sagte darüber in § 211: „In den bei weitem meisten Fällen haben wir augenscheinlich den Zustand, in welchem der Prophet die Offenbarung empfängt, [nicht als den visionären, sondern] nur als den einer tiefen Einkehr und Sammlung des Geistes bei vollkommenem Wachen zu denken. Die nächste Verwandtschaft hat dieser prophetische Zustand mit dem Gebetsverkehr der Frommen mit Gott. Es ist wohl zu beachten, dass derselbe Ausdruck, durch den das A. T. die Gebetserhörung zu bezeichnen pflegt (dass nämlich Gott dem Betenden antwortet, עָנָה), auch häufig von der proph. Offenbarung gebraucht wird (Mi. 3, 7. Hab. 2, 1 f. Jer. 23, 35 und in andern Stellen). Wenn in die Seele des Betenden plötzlich mit Einem Schlage in voller Klarheit die Gewissheit der göttlichen Erhörung als einer innerlich vernommenen Antwort eintritt (vgl. Ps. 20, 7: „Nun weiss ich, dass Jehova hilft seinem Gesalbten"), so ist dieses ganz der Art und Weise analog, wie die Worte Gottes an die Propheten gelangen (wie denn auch manche Gebetspsalmen ganz in prophetischem Tone schliessen). Und wie die göttliche Antwort eine Frage des Beters voraussetzt, so finden wir bei den Propheten in einzelnen Fällen, dass sie das, worüber sie göttliche Offenbarung erhalten wollen, im Gebet vor Gott bringen (Jer. 32, 16. 42, 4. Hab. 1. Dan. 9, 4 ff.); ja Jer. 33, 2 f. wird das Rufen zu Gott als Bedingung für die Erlangung der Offenbarung gesetzt: „Rufe zu mir, so will ich dir antworten und will dir verkündigen Grosses und Verschlossenes, das du nicht weisst". — Mi. 3, 7 heisst: denn es giebt keine Antwort eines Gottes, nämlich für die Wahrsager. Allerdings vom Antworten Gottes auf die Tadelrede des wahren Propheten ist Hab. 2, 2 die Rede. Jer. 23, 35 lautet: „So sollen [die Frommen künftighin] sagen: Was hat Gott geantwortet und was hat Gott geredet?"; ebenso v. 37. Vgl. über „Antworten Gottes" in den proph. Schriften noch unten den Anfang von § 26. Aber 1) die Anwendung des Zeitwortes „antworten" zur Bezeichnung des göttlichen Redens beweist doch nur, dass das göttliche Reden auch manchmal einer proph. Anrede gefolgt ist, beweist aber nichts über die Art der göttlichen Mittheilung. 2) Gerade der Umstand, dass auch ein

betender Psalmist von sog. Gewissheit über Gebetserhörung sprechen konnte und doch nicht sich für einen Propheten gehalten hat, verbietet uns, die Wahrnehmungen der Propheten mit sog. Erhörungsversicherungen auf gleiche Stufe zu stellen. 3) Soll Jeremia im Cap. 32 gemeint haben, dass ebenso, wie v. 16—25, was er als seine Worte bezeichnete, auch v. 27 ff., was er als Gottes Worte bezeichnet, aus seinem Innern hervorgegangen sei? Ist 42, 4 etc. ausgesagt, dass die Antwort Gottes auf das Gebet des Propheten folgte? Geschah nicht Gottes Antwort zehn Tage später (v. 7), ohne dass erzählt wäre etwa „als Jer. wieder betete etc."? Endlich 33, 1—3 heisst: „Und es geschah das Wort Jahwehs zu Jer. zum 2. Male, als er noch im Vorhof des Wachthauses eingeschlossen war, folgendermaassen (1): So hat gesagt Jahweh, der es macht, Jahweh, der es bildet, um es zu stande zu bringen, Jahweh ist sein Name (2): Rufe zu mir, so will ich dir antworten etc." Also darnach hat Jahweh geredet, ehe Jeremia gebetet hatte; Jahweh hat im voraus Mittheilungen verheissen; [1]) Jahweh hat endlich Verkündigung von solchen Dingen in Aussicht gestellt, die dem Jeremia unbekannt seien, also nicht etwa Antworten, Entscheidungen auf vorgelegte Fragen. — Riehm selbst bringt (S. 27) als biblische Grundlage für die fragliche Behauptung nur die von Oehler angeführten Stellen und beruft sich auf die Psalmen mit folgenden Worten (S. 26 f.): „Es ist ja bekannt, wie in den Psalmen in Folge des innerlichen Vernehmens der göttlichen Antwort die schmerzlichste Klage und flehentlichste Bitte häufig in die fröhlichste Zuversicht, ja in jubelnden Lobpreis der göttlichen Gnade übergeht; manchmal in so auffallender Weise, dass der Uebergang für einen Standpunct, der auch dem wahren inneren Wesen der Propheten nicht gerecht wird, psychologisch nur denkbar erscheint, wenn man annähme, dass schon die Errettung aus der Noth oder wenigstens eine Wendung zum Besseren in der Lage des Betenden eingetreten sei, vgl. Hitzig, die Psalmen, S. 128". — Ich muss immer wieder entgegnen, dass zwar von Propheten Psalmen stammen können (vgl. oben Bd. I. S. 190 über Ps. 110; andere sind Reproductionen der dem Nathan mitgetheilten Offenbarung 2 Sam. 7, 14, vgl. Ps. 89 [Bd. II. S. 89—91]; auch Ps. 2, 7); dass aber im übrigen sich Psalmisten ebensowenig wie

1) Das soll wohl nach der gegnerischen Meinung heissen, Jeremia habe selbst innerlich zu sich gesagt, dass er zukünftiger Erhörungen sicher sein könne?

andere Fromme Israels für unmittelbare Propheten gehalten haben. Die Superiorität der Propheten über alle andern Glieder der alttestamentlichen Heilsgemeinde, welche auf den Aussagen der Propheten einerseits (Bd. I. S. 43—57, bes. S. 57), andererseits aber nicht minder auf dem Zeugnis der Nichtpropheten beruht,[1]) ist als eine unerschütterliche Schranke für alle Zeit zu vertheidigen. Es hiesse eine absolut sichere, weil positiv und negativ sowie von allen Seiten bezeugte Thatsache der Heilsgeschichte preisgeben, wenn man das einzigartige Bewusstsein der Propheten Israels verkennen und die zwischen ihnen und den Nichtpropheten vorhandene Kluft zuschütten wollte. — Kleinert endlich (1880) sagt S. 1235: „Wohl bleibt auch auf ihrer höchsten Stufe der Prophetie ein Character des Gottsuchens; die Weissagung giebt sich als Antwort Gottes (Jer. 23, 35). Aber diese Antwort wird nicht mit geheimnisvollen Künsten an diesem oder jenem Orte gesucht (4 M. 23, 4. 27. 5 M. 30, 13. 14), sondern innerlich geht sie dem Propheten auf; das Gebet des ringenden Geistes ist die Warte, auf der sie empfangen wird (Jer. 32, 16. 33, 3. Hab. 2, 1 ff.; vgl. 2. Kön. 19, 20)". Aber durch diese letzte Stelle „und Jesaja sandte zu Hiskia folgendes: So hat Jahweh der Gott Israels gesagt: Dasjenige, was du zu mir in Bezug auf Sanherib gebetet hast, habe ich gehört" wird ebensowenig wie durch die andern etwas über die Art, in welcher Gott auf das Gebet einer andern Person durch Jesaja geantwortet hat.[2]) Die Art des Redens

1) Vgl. nur z. B. „Bewahrt meine Befehle und Satzungen gemäss der ganzen Weisung, welche ich euren Vätern befohlen habe und welche ich zu euch gesandt habe mittelst meiner Knechte, der Propheten" 2 Kön. 17, 13. Nicht heisst es also im allgemeinen „mittelst meiner Knechte", oder auch „meiner Knechte, der Propheten, der Liederdichter und Spruchprediger". Und so schallt es durch die ganze Literatur Israels hindurch. Vgl. noch Neh. 9, 26 „unsere Väter waren halsstarrig und empörten sich gegen dich (Gott) und warfen dein Gesetz hinter ihren Rücken und deine Propheten tödteten sie, welche unter ihnen Zeugnis ablegten, um sie zu dir zurückkehren zu lassen". Kein David, kein Salomo, kein Hiskia, kein Josia hat sich für einen Propheten gehalten und etwa gemeint, durch Gebetsverkehr mit Gott sich dessen Kundgebungen verschaffen zu können; vielmehr auf Hiskia's Gebet antwortete Gott dem Jesaja (Jes. 37, 21). Und dieser Unterschied zwischen den prophetischen Büchern und den Weisheitsschriften ist auch bekanntlich in der Dreitheilung des alttestamentlichen Kanon ausgeprägt worden, und noch die Rabbinen haben bekanntlich diesen Unterschied festgehalten.

2) Vgl. noch 1 Sam. 8, 6: „Und Samuel betete vor Jahweh. Jahweh

Gottes zu den Propheten müssen wir aus andern Stellen der Propheten erkennen, die zum theil schon in § 19 ff. aufgezählt sind, zum theil noch in den folgenden §§ besprochen werden.

Aber nicht nur entbehrt die Annahme, dass Gottes Wortmanifestation an die Propheten in ihrer Art und Weise der sog. Vergewisserung über Gebetserhörung „ganz" (Oehler) oder „durchaus" (Riehm) analog sei, der biblischen Grundlage, sondern sie ist auch an sich unfähig, den Aussagen der Propheten über ihren Offenbarungsempfang gerecht zu werden. — Denn das sog. Gewisswerden einer Gebetserhörung ist nur die Erschöpfung der betenden Seele, der Schluss, dass die Aufbietung aller menschlichen Demuth und alles Vertrauens ihre Wirkung nicht bei Gott verfehlen könne.[1] — Und dieses Gewisswerden stammt aus dem menschlichen Herzen; denn es ist nichts weiter als die Bejahung einer bestimmten, im Geiste des Beters gedachten Bitte oder Frage; also ist der Inhalt, worauf sich solches Gewisswerden bezieht, aus dem Menschenherzen. Die Propheten haben aber Dinge mitgetheilt bekommen, die sie nicht vorher in ihrem Herzen gedacht haben, die sie überhaupt nicht gedacht haben. Und wie sollten auch bei dieser Theorie die Antworten Gottes auf die Einwendungen der Propheten verstanden werden? — Ferner ist der Grad der Gewissheit über Gebetserhörung absolut nicht dem Grad der prophetischen Gewissheit gleich. Denn kein Beter, welcher behauptet hat, seiner Erhörung gewiss zu sein, hat je behauptet, dass er mit seinen Ohren Gottes Antwort gehört habe, wie die Propheten es behauptet haben, und wie das Volk Israel es aufgefasst hat, weil dieses nicht etwa gemeint hat, Mose habe als sog. Erhörungsgewissheiten seine Offenbarungen von Gott empfangen, und weil nicht Hiskia selbst oder auch z. B. die Leute von Jer. 42, 4 gemeint haben, auch sie selbst könnten im Gebete des Willens Gottes gewiss werden. Die sog. Gewissheit über Gebetserhörung ist und bleibt ein Schluss, mag derselbe nun bewusst

---

aber sprach zu Samuel: Gehorche der Stimme des Volks etc.!" Also Samuels Gebet und Gottes Wort standen im Gegensatz zu einander.

1) Ich sage deshalb mit voller Absicht „sogenannte" Versicherung über Gebetserhörung; denn ich weiss wohl, dass uns Christus zum standhaften Ringen mit Gott im Gebete aufgefordert hat (Luc. 11, 5—8; 18, 1—8); aber ich weiss auch, dass er in urbildlicher Weise zu seinem eigenen Gebete hinzugefügt hat: „Doch nicht, wie ich will, sondern wie du willst" (Matth. 26, 39).

oder unbewusst, mit Reflexion oder ohne solche aus dem allgemeinen Heilsgrunde auf die Heilserfahrung in dem speciellen Gegenstande eines Gebetes gezogen werden. Würde ein Beter jemals etwas anderes behaupten, so müssten wir ihn der religiösen Verirrung anklagen. Die Beter selbst, soweit sie nicht zu sektirerischem lumen und verbum internum geneigt waren, haben sich auch nicht den Propheten gleichgestellt (vgl. Luther trotz dessen, was Bd. I. S. 56 erwähnt ist), und Riehm schreibt diesen Freunden des Schriftwortes als der einzigen objectiven Lehrgrundlage des Christenthums zuviel zu, wenn er S. 26 sagt: „Die Gewissheit des rechten Beters darüber, dass es keine blose Einbildung ist, er habe von Gott selbst die Antwort erhalten, dass es vielmehr ein so thatsächliches, reales Erlebnis ist, wie irgend ein äusserliches Erlebnis, ist ganz ebenso zweifellos und erweist sich ebenso kräftig und wirksam, wie die ganz gleichartige und in gleicher Weise entstandene Gewissheit des Propheten, dass Gott zu ihm geredet habe". Es zeigt sich auch bei Riehm S. 27, wohin diese Exaggeration der sog. Gebetserhörungsgewissheit führt. Vgl. „Die Gabe des Gebetes ist eine allgemeine Gnadengabe; aber doch haben einzelne Beter vor andern ein besonderes Charisma, vermöge dessen es zu ihren häufiger wiederkehrenden Lebenserfahrungen gehört, dass sie schon während des Gebets über die Erhörung oder Nichterhörung bestimmter, auch das äusserliche Leben betreffender Bitten innerlich vergewissert werden. So setzt auch die durch den Geist Gottes bewirkte Vergewisserung des Propheten über das, was in Gottes Rath beschlossen ist, ein besonderes Charisma voraus. Die natürliche Anlage aber, welche in beiden Fällen durch die Mittheilung des Geistes Gottes zum Charisma geheiligt und gesteigert wird, ist das Ahnungsvermögen der menschlichen Seele, das unstreitig einzelnen Personen in besonders hohem Maasse eigen ist und sich dem prophetischen Charisma dann am meisten annähert, wenn es durch die Macht tiefer sittlicher Ueberzeugungen in Thätigkeit versetzt wird (Näheres über diese Naturgrundlage des *χάρισμα προφητείας* siehe bei Tholuck, Die Propheten etc. S. 1 ff.)". — Also dahin hat der Vergleich der „rechten Beter" mit den Propheten geführt, dass diese „geahnt" haben sollen, sie seien in einem bestimmten Moment ihres Lebens berufen worden etc., „geahnt" haben sollen, sie dürften ihre Gegner der Herzenstäuschung zeihen. Und „der heilige Geist", der dieses „Ahnungsvermögen" „geheiligt und gesteigert"

haben soll, dürfte dann wohl auch nur eine „Ahnung" gewesen sein.[1]) Hier ist noch S. 229, Anm. zu vergleichen.

Oehler sagte § 212: „Die sogenannte natürliche Divination lässt eine Vergleichung mit der biblischen Prophetie am meisten insofern zu, als sie Gewissensprophetie ist. Sofern der Gott, der im Gewissen sich bezeugt, diesem eine heilige und gerechte Weltordnung verbürgt und so den Blick jedes sittlich anregbaren Menschen für die Führungen der Einzelnen und der Völker schärft, derselbe ist, der in der Prophetie die Gesetze seiner sittlichen Weltordnung enthüllt, so müssen beide nothwendig im wesentlichen zusammentreffen. Aber kennt jene natürliche Divination positiv das Endziel der Wege Gottes auf Erden, wie Hab. 2, 13ff.; Dan. 7?" — Das scheint mir keine ausreichende Entgegnung. Solche Ausblicke auf einen Triumph des Guten auf der Erde könnte einer, der an die moralische Weltordnung glaubt, auch thun. Der materiale Unterschied zwischen Divination und Prophetie ist in diesem Puncte nicht entscheidend; sondern der formale: die Propheten haben nicht aus einer Quelle geschöpft, welche Allen zu Gebote stand.[2])

---

1) Hier, wo zum letzten Male besprochen wird, dass die Wahrnehmungen der Propheten, wenn sie innerliche gewesen wären, nicht von dem Denkprocesse hätten unterschieden werden und deshalb keine Grundlage für das Berufsbewusstsein der Propheten hätten bieten können, vgl. noch, was Kant, Religion etc. (WW. von Hartenstein, VI, S. 357) sagt: „Allerdings ereignen sich im Gemüth bisweilen aufs Moralische hinwirkende Bewegungen, die man sich nicht erklären kann und von denen unsere Unwissenheit zu gestehen genöthigt ist: „der Wind wehet etc. [Joh. 3, 8]". Himmlische Einflüsse [aber] in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn, in welchem wohl gar auch Methode sein kann (weil sich jene vermeinte innere Offenbarungen doch immer an moralische, mithin an Vernunftideen anschliessen müssen), der aber doch immer eine der Religion nachtheilige Selbsttäuschung bleibt".

2) Ueberdies scheint mir nicht blos durch die Befähigung des Menschen zu freiem und darum verantwortlichem Wollen garantirt zu sein, dass ein freies und das moralische Gute wollendes Wesen an der Spitze der Entwickelungsreihe steht (vgl. Bd. I. S. 169 f.); sondern das menschliche Wesen hat auch als solches (soweit es nicht zum Thier hinabgesunken ist) einige Wurzeln eines natürlichen Sittengesetzes in sich, obgleich dasselbe in seiner Detaillirtheit bei verschiedenen Individuen, Völkern und in verschiedenen Zeitperioden verschieden ist. Daher scheint mir Melanchthon nicht zu viel in Röm. 2, 14 f. gelegt zu haben, wenn er sagte: „Sic statuamus, nihilo minus divina praecepta esse ea, quae a sensu communi et naturae iudicio mutuati docti homines gentiles literis mandarunt, quam quae extant in ipsis

Tholuck bekannte (Die Proph. etc. im Vorwort): „Je länger, je mehr hat sich mir bei der Beschäftigung mit den Propheten die Ueberzeugung aufgedrängt, dass das „der Herr sprach zu mir" mehr sei, als fromme Phraseologie für die Eingebungen subjectiv-religiöser Stimmung". Auch S. 44 schrieb er: „Im N. wie im A. T. wird die Weissagung als Werk eines Impulses bezeichnet, hiermit aber der Ursprung derselben sowohl aus mantischer Naturwürkung als aus menschlich verständiger Combination ausgeschlossen. Auch die beste eigene Einsicht des Propheten kann, wo der Geist Gottes über ihn kommt, als irrig von ihm erkannt werden (2 Sam. 7)". — Aber der richtigen Negation entsprach auch bei ihm keine richtige Position. Denn was seine positive Ansicht über das Zustandekommen der Offenbarung anlangt, so sagte er S. 45: „Wir eignen Rothe's Worte uns an (Ethik II, 270): „Die Inspiration nimmt verschiedene Formen an, je nachdem sie in dem Menschen die Erkenntniss, die sie ihm übernatürlich mittheilt, entweder unter der individuellen Form oder unter der universellen erzeugt, entweder als Ahnung oder als Gedanke, je nachdem der Inspirirte entweder Seher ist oder Prophet. Im erstern Falle vollzieht sie sich wegen des unauflöslichen Zusammenhangs zwischen Ahnen und Anschauen als Vision, im andern Falle berührt Gott die Claviatur der menschlichen Seele in der Weise, dass er aus der Gesammtmasse der in ihr vorhandenen Begriffe und Vorstellungen mehrere so unter einander verknüpft, dass aus ihrer Verbindung ein wesentlich neuer Gedanke in dem Bewusstsein hervorspringt, von welchem der Mensch sich bestimmt bewusst ist, ihn nicht selbst erzeugt, d. h. die Gedankencombination, auf der er genetisch beruht, nicht selbstbewusster- und selbstthätigerweise vollzogen zu haben, ungeachtet er hintennach gar wohl vermag, dieselbe nachzukonstruiren und so die neue Entdeckung sich zu bewähren". Ebendieselben Worte citirte Tholuck beistimmend in „Das A. Test. im Neuen", 6. Aufl. 1868, S. 57. Rothe selbst fügte zu jenen Worten in „Zur Dogmatik", 2. Aufl. 1869, S. 69 noch dieses: „Es darf jedem, der in diesen Dingen mitspricht, zugemuthet werden, dass er von dem belebenden Wehen des göttlichen Geistes im

saxeis Mosi tabulis. Est enim in confesso, humanae menti divinitus insculptas esse quasdam leges de moribus, quales sunt: Neminem laedendum esse; colendos esse parentes; bene merentibus habendam esse gratiam etc." (Declamationes II. p. 23 s. 66; bei Matthes, Leben Melanchthons, 1846, S. 399).

Innern seiner Seele, von dem Dahinrauschen der Finger Gottes über die Tasten und Saiten seines Gemüthes und den schnell verhauchenden Accorden aus einer höheren Welt, die sie aus den eigensten Tönen seines Innern zusammengreifen, irgend eine eigene Erfahrung habe und die Rede davon nicht für ein Märchen halte. Namentlich zur zweiten Art der Inspiration bildet das, was wir die geniale Conception nennen, ein ganz bestimmtes Analogon". — Ich frage: Was gab Rothe ein Recht zu solcher Deutung? Die Propheten sind sich nicht bewusst, dass Gott die Vorstellungsmassen ihres Innern in Bewegung gesetzt und aus der bewegten, gährenden Fluth neue Gebilde habe aufsteigen lassen. Sie lehnen diese Erklärung rundweg ab. Und ich frage weiter: Was gab ihm ein Recht, Zustände unseres Geisteslebens zur Veranschaulichung des prophetischen zu verwenden, während doch die Propheten selbst mit ihren Erfahrungen nicht diejenigen anderer frommer Glieder der alttestamentlichen Heilsgemeinde auf die gleiche Stufe gestellt haben?[1]) Und da bei Rothe die Vorstellung über das Verhältnis der menschlichen Seelenthätigkeit zur göttlichen Offenbarungsthätigkeit falsch war, so ist es nicht zu verwundern, dass auch seine Folgerungen falsch waren. In der That solche neue, ungesuchte Gedanken, wie sie bei ihm S. 70 f. angeführt werden, konnten auch den falschen Propheten einfallen. Ferner wenn nach S. 71 die prophetische Inspiration von der gewöhnlichen dichterischen Begeisterung durch die Manifestation (so nennt bes. Rothe die Offenbarungsthatsachen) unterschieden gewesen sein soll, so hätten doch die falschen Propheten dieses selbe Mittel gehabt; denn die manifestirenden Thatsachen sollen ja nach Rothe (S. 65) allgemein wahrnehmbar gewesen sein.

Den Aussagen der Propheten über ihren Offenbarungsempfang kann man nur gerecht werden, wenn man mit Crusius, Hypomnemata I. p. 7 sagt: „Vaticinium dicitur praedictio rei futurae,

1) Daher war auch das nicht richtig und vor Missverständnis sicher, was Joh. Delitzsch, De Inspiratione etc. p. 19 behauptete: „Inspiratio auctorum sanctorum, quae ad processum revelationis pertinet, si psychologice eam consideraveris, ab experientia omnium fidelium spirituali non secundum genus, sed secundum speciem tantum diversa est". Denn die Propheten sind sich gar keiner besonderen psychologischen Vorgänge bewusst; ihre Seelenerscheinungen unterschieden sich von denjenigen aller andern Menschen nicht nach der Qualität (was doch Del. mit „genus" meinte), aber auch nicht nach der Quantität (was er doch nur unter „species" verstehen konnte).

quae nec sentiri, nec ratiocinando praevideri potuit, attamen fortuito vera non accidit. Opposita eius sunt 1) coniecturae, 2) quaecunque colligendo praevidentur, nempe ratiocinatione causali nec non probabilitate physica vel politica, 3) audacter vel temere dicta, sed quae interdum fortuito eventu vere existunt". Die Zurückweisung der sechs gegnerischen Einwände gegen den transcendenten Ursprung der prophetischen Erkenntnisse, welche bei ihm p. 10—22 folgt, ist ganz lehrreich.

II. Man hat den Erkenntnisinhalt des Offenbarungsempfängers in Beziehung zum Inhalte der Offenbarung gesetzt.

Hält man sich an die Aussagen der Propheten, so kann auch kein Streit darüber sein, ob die Propheten sich beim Zustandekommen der Offenbarung activ, oder passiv verhalten haben. Denn formulirt man die Frage so, dann kann man nur antworten, dass die Propheten sich dabei passiv verhalten haben. Man muss aber vielmehr sagen, dass sie sich dabei gerade so passiv-activ d. h. receptiv verhalten haben, wie sich ein Mensch beim Wahrnehmen von irdischen Sinneseindrücken verhält. Aus der Formel „es geschah das Wort Jahwehs durch Haggai (בְּיַד חַגַּי)" Hag. 1, 1 etc. lässt sich kein Beweis der reinen Passivität der Propheten entnehmen. Denn richtig sagt Köster S. 249: „Es ist reiner Hebraismus, der Prophet als Instrument der Gottheit". Indem der Hebräer mit der genannten Formel die betreffenden Personen als Vermittler bezeichnete, meinte er immer, dass die Personen receptiv gewesen seien, und zur Receptivität gehört auch Activität. Mit richtigem Ausdruck hat Knobel das thatsächliche Verhältnis bezeichnet, wenn er I. S. 131 schrieb: „Gott vernichtet nicht die Freiheit des Menschen, den er frei geschaffen hat". — Aber die Patronisirung der menschlichen Freiheit hat mehrfach zu Aufstellungen geführt, wodurch nicht nur die beim Offenbarungsempfang factisch gar nicht gefährdete menschliche Entscheidungsfreiheit gesichert, sondern die formale Spontaneität und materiale Individualität auch zu einer secundären Quelle (einem Nebenfactor) des Offenbarungsinhaltes wurde. Schleiermacher, 17. Erläuterung zur 2. Rede sagte: „In dem Begriffe der Offenbarung ist mehr die Receptivität, in dem der Eingebung mehr die Productivität". Er strebte aber doch darnach, in den weiteren Bemerkungen die Selbstthätigkeit des Menschen „das ursprünglichste Hineintreten des Menschen in die Welt" als Wirkung der Gnade zu fassen.

Wie ich schon S. 133—135 erwähnte, ist später beim Kampfe gegen Hengstenberg für die Activität und Bewusstheit des Offenbarungsempfanges nicht immer die Gefahr vermieden worden, dass dem menschlichen Wesen eine positive Mitwirkung beim Zustandekommen der Offenbarung zugeschrieben wurde. Allerdings sagt J. P. Lange, Genesis (1877), S. XLV f. nichts von solcher positiven Concurrenz des einzelnen offenbarungempfangenden Subjectes; vgl. auch Kurtz, Geschichte d. A. B. I. S. 107. Nicht ganz erscheint die genannte Gefahr vermieden durch v. Hofmann, welcher Weissagung u. Erf. I. (1841), S. 27 schrieb: „Inspiration ist Geisteswirkung auf den Menschen in der Unfreiheit seiner individuellen Natur, aber unbeschadet derjenigen Freiheit, welche zum Wesen des Menschen gehört". „Getrieben ist der Inspirirte, demnach in leidentlichem Verhalten zum Geiste; aber getrieben in die Thätigkeit, demnach in voller Regsamkeit seiner individuellen Natur"; [1]) Delitzch, Die biblisch-proph. Theologie etc. (1845), S. 198: „Hat die unfreie Individualität die freie Persönlichkeit zur Rückwand, so kann der göttliche Geist nicht der alleinige Erzeuger der weissagenden Geschichte und Prophetie im Schoose jener ersteren sein". Im „System der bibl. Psychologie" (2. Aufl. 1861), S. 358 trennt er aber die Ekstase oder Vision, worin er den Propheten nur passiv sein lässt, von dem gewöhnlichen Verkehr des Propheten mit Gott, worin „die Persönlichkeit des Propheten in der Totalität ihrer geistig-seelischen Kräfte mehr activ oder passiv Gottes Organ wird". An ihn hat sich Keil, Einl. § 62 eng angeschlossen.

Andere haben noch weniger ängstlich die Betrachtung des individuellen Menschenwesens des Offenbarungsempfängers als eines beim Zustandekommen der Offenbarung concurrirenden Factors vermieden. An der Spitze steht Steudel, der in einer Abhandlung „Ueber Auslegung der Propheten" in der Tübinger Zeitschrift 1834, S. 128 sagte: „Es ist das Empfangen der Offenbarung nicht als ein Ruhen der menschlichen geistigen Thätigkeit,

---

1) Im Schriftbeweis I. (2. Aufl. 1857), S. 673 f. spricht er sich nicht genauer darüber aus, vgl.: „Nur ebenso, wie es von wunderbaren Heilungen oder anderen dem Gemeinwesen Gottes dienenden Machtwirkungen heisst, dass sie kraft des Geistes Gottes (1 Cor. 12, 9) geschehen, lesen wir von den Propheten des A. B., dass sie kraft desselben Geistes Gottes geweissagt haben (2 Petri 1, 21); wie Gott jene Machtwirkungen wirkt (Gal. 3, 5), so hat er auch durch die Propheten geredet (Hebr. 1, 1)".

sondern vielmehr als ein — mit Anstrengung selbst bis zur Erschöpfung verbundenes — Gehobenwerden jeder geistigen Kraft für die Auffassung des Göttlichen; nicht als ein Verlieren seiner selbst, sondern als ein Angeregtwerden alles tiefstliegenden und weckbaren Gottverwandten im Menschengeiste zu denken. Die Weihe des menschlichen Geistes für den Aufschluss über den Rathschluss Gottes verlangte so wenig ein Zurücktreten des menschlichen Bewusstseins, dass vielmehr die innerlichste und wahrhaftigste Eigenthümlichkeit als von der Einfluss übenden Gottheit in Dienste genommen hervortritt". Derselbe Standpunct ergiebt sich bei Knobel aus dem, was oben S. 119 f. citirt ist; bei Köster vgl. S. 195. Auch Hävernick hat[1]) die richtige Grenzlinie zwischen göttlicher und menschlicher Theilnahme an der Offenbarung nicht festgehalten, vgl. Einl. II, 2 (1844), S. 38: „Die Hinwegthuung des sündigen Bewusstseins, die Verklärung des innersten geistigen Lebens ist das Erhobensein in Gott, sodass aus diesem wiedergeborenen und mit neuen Lebenskräften ausgerüsteten Bewusstsein heraus der Prophet die Befähigung entnimmt, Gottes Wort zu verkündigen". Vgl. weiter Baur im Commentar zu Amos (1847), S. 7; Düsterdieck, De rei propheticae natura ethica p. 55—61; Bertheau, Jahrbb. f. d. Theol. 1859. S. 611 f.; Tholuck, Die Proph. etc. S. 45; Karl Köhler S. 46—48; Bleek, Einl. ins A. T. § 166 f.; Ewald, Die Proph. d. A. B. (2. Aufl. 1867), S. 33 f.; Dillmann in Schenkels BL. IV, S. 608 („Hengstenberg hat die fragliche Meinung wieder hervorgesucht, um den Gegenstand der Offenbarung von jeder Mitwirkung menschlichen Denkens unabhängig zu machen"); Küper, vgl. oben S. 133 f.; Oehler, welcher die oben S. 177 angeführten nachdrucksvollen Aussprüche über die negative Seite der III. Hauptaussage gethan hat, sagte doch auch ebenda: „Der göttlichen Erwählung und Berufung entspricht die Selbsthingabe, das eigene Eingehen des Propheten in den Rath Gottes, dessen Boten sie sein sollen. So erzeugt sich ein Einverständnis (vgl. Am. 3, 3), ein wechselseitiger Verkehr zwischen Gott und den Propheten (in welchem der letztere seine ganze Person nach ihrer individuellen Begabung

1) obgleich er S. 33 sagte: „Sehr nachtheilig für die rechte Würdigung der prophetischen Subjectivität ist die Vermischung des Menschlichen und Göttlichen bei den Propheten geworden, wie es aus falscher Accomodation oft von dem moderaten Supranaturalismus geschehen ist".

in den Dienst seines Berufs stellt und seinem ganzen Leben eine Beziehung auf denselben giebt). Was der Prophet erlernt, erlebt und beobachtet, was er fürchtet und hofft, worüber er Rathes und Aufschlusses bedürftig ist (ja selbst seine äusseren persönlichen Erlebnisse, man denke z. B. an Hos. 1; Ez. 24, 18 ff), das alles bietet Anknüpfungspuncte für das an ihn gelangende Gotteswort". Damit hat auch Oehler die Grenze dessen, was die Propheten sich bewusst waren, überschritten. Denn er hat der prophetischen Individualität eine positive Concurrenz beim Offenbarungsacte zugeschrieben, welche die Propheten nicht ausgesagt haben. Auch Am. 3, 3 („Gehen zwei zusammen, ohne dass sie sich bestellt haben?") will gar nichts derartiges aussagen. Denn dieser Vers ist nur eine von den Fragen, durch welche Amos am Anfange des 3. Cap. aus dem gewöhnlichen Leben beweisen will, dass keine Wirkung ohne Ursache (v. 3—5a), aber auch keine Ursache ohne Wirkung (v. 5b—6) sei. Ueber die Art der Beziehung Gottes zum Propheten und des letzteren zu jenem sagen diese Fragen gar nichts aus, sondern nur über die Wirklichkeit einer solchen Beziehung. Wie diese Beziehung beschaffen sei, wer dabei der Thätige und wer der Nichtthätige (oder besser: der Spontane [die gratia praeveniens] und der Receptive) sei, sagt erst v. 7: „Jahweh thut nichts, ausser er offenbart sein Geheimnis seinen Knechten den Propheten". Also entspricht es nicht dem Bewusstsein der Propheten, wenn Oehler von einem „wechselseitigen Verkehr" und davon spricht, dass der Prophet seine individuelle Begabung in den Dienst seines Berufes „gestellt" und dass aller psychische Besitz des Propheten Anknüpfungspuncte für das an denselben gelangende Gotteswort „geboten" habe. Vielmehr nur das lässt sich mit dem prophetischen Bewusstsein vereinigen, dass Gott mit dem Propheten verkehrte, dass dessen individuelle Begabung in den Dienst des Reiches Gottes gestellt wurde und dass Gott an den geistigen Inhalt seiner Offenbarungsorgane seine Mittheilungen anknüpfte. — Ueber Riehm S. 29. 82 f. siehe unten S. 217 f. im Zusammenhang; bei Schultz vgl. S. 228. 232; bei Kleinert S. 1234 f. Merx hat das Facit aus dieser Entwickelung gezogen, wenn er im Com. zu Joel, S. 344 sagt: „Wir sind jetzt gewohnt, die prophetische Begeisterung als eine gesteigerte Geistesthätigkeit zu denken". Da stimmt man gegen die Passivität der Propheten, weil man nicht eine objective Beeinflussung derselben durch den realen Gottesgeist annimmt. Aber trotz meiner Opposi-

tion gegen Hengstenbergs Annahme einer positiven Ekstase der Propheten kann ich der menschlichen Individualität (sowohl ihrem formalen als ihrem sachlichen Bestande nach) bei allem Offenbarungsempfang nur die Wirkung zuschreiben, dass sie den sich manifestirenden Gott zur Accomodation an dieselbe bewog.

III. Angebliche anthropologische und theologische Schwierigkeiten einer directen Mittheilung Gottes an seine Propheten.

1. Man hat gemeint, durch die Annahme einer unmittelbaren Kundgebung Gottes an die Propheten werde die Integrität der geistigen Natur des Menschen verletzt. Es handelt sich also erstens sozusagen um die Menschenwürdigkeit einer directen Offenbarung. — Um beim Zustandekommen der Offenbarung die Superiorität des Menschen über Maschinen und Thieren zu vertheidigen, hat man der Prophetie einen sogenannten „ethischen" Character vindiciren zu müssen gemeint, indem man das Wort „ethisch" zunächst (vgl. eine andere Wendung dieses Ausdruckes unten in § 27!), wie in dem Ausdruck „moralische Ueberzeugung" soviel als „durch die Gedankenbewegung, intellectuell oder psychologisch vermittelt" bedeuten liess. Man meinte, es müsse doch die göttliche Kundgebung an die im Offenbarungsempfänger vorhandenen Vorstellungsmassen angeknüpft, mit ihnen ausgeglichen, durch Entstehung bejahender sowie verneinender Urtheile und durch Schlüsse zu einer zusammenhängenden Einheit verschmolzen und so zum wahren Geisteseigenthum der menschlichen Individuen geworden sein.

a) Aber man hat dabei vollständig verkannt, dass die Activität der menschlichen Seele nicht blos eine producirende und umgestaltende, sondern auch eine receptive und erhaltende ist. Also auch wenn die Seele der Propheten zu dieser letzteren Art von Thätigkeit bei der Offenbarung bestimmt war, ist sie keineswegs in ihrem Wesen alterirt worden. Oder wird etwa die Seele eines Schülers zerstört, wenn er einen Lehrstoff auf dem Wege des aus Frage und Antwort sich zusammensetzenden Unterrichts oder durch einfaches Memoriren in sein Inneres aufnimmt? Wird etwa das Seelenwesen eines Dieners zerrüttet, weil er einen Auftrag seines Herrn einfach in seinen Kopf aufnehmen soll, um ihn gegenüber bezeichneten Personen nach längerem oder kürzerem Zeitraum an diesem oder jenem Orte zu reproduciren? Und als solche „Schüler" (Jes. 50, 4) und „Diener" (Bd. I. S. 79) Jahwehs bezeichnen sich ja ausdrücklich die Propheten. Also um die Intactheit

des psychologischen Apparates und Mechanismus der menschlichen Offenbarungsempfänger zu wahren, braucht man nicht der Behauptung der Propheten zu widersprechen, aus dem für gewöhnlich verschlossenen Jenseits seien wirklich Stimmen an ihre Ohren gedrungen, braucht man der Prophetie nicht den sog. „ethischen" Character beizulegen. — Ebensowenig braucht man zu diesem Zwecke das Wort „Magie" und „magisch" als Schreckgespenst auf die Bühne zu rufen, wie dies insbesondere Rothe in „Zur Dogmatik" gethan hat. Er sagte S. 62: „Der altdogmatischen Vorstellung zufolge offenbart sich Gott dem Menschen, ohne dass dieser dabei mithandelnde Person ist. Gott giesst seine Offenbarung in die Seele des Menschen ein; dieser verhält sich beim Empfang derselben aus seiner Hand lediglich passiv; Gott knüpft dabei gar nicht an mit ihr und in ihr, sondern wirkt durch einen reinen Act der Allmacht auf sie; er spiegelt auf magische Weise einen Complex von Vorstellungen in ihr Bewusstsein hinein, die diesem nicht nur neu, sondern auch schlechtweg fremd sind. Wäre dieses in der That der Sachverhalt, so würde die mitgetheilte Offenbarung gar nicht wirklich an den Menschen herankommen, geschweige denn in ihn hinein, sie würde gar nicht sein Eigenthum. Denn in unsere Person gelangt nun einmal, nach dem unverrückbaren Gesetze unseres Wesens, nichts hinein, was nicht mit durch uns selbst [!], durch unsere eigene Selbstbestimmung [!] geworden ist, d. h. nichts auf einem andern Wege, als auf dem Wege moralischer Vermittelung". S. 64: „Gott kann die neue Bestimmtheit des Gottesbewusstseins nicht unmittelbar von innen her im Bewusstsein des Menschen setzen, durch eine unvermittelte d. h. magische Eingiessung, wie dies die ältere Annahme ist, sondern er muss einen Umweg machen und zunächst von aussen her mit dem Menschen anknüpfen, ohne bei ihm etwas weiteres vorauszusetzen als das, was überhaupt die Voraussetzung für jede von aussen her kommende Einwirkung auf eine Person ist, nämlich die Erregbarkeit ihres Bewusstseins durch äussere Eindrücke nach Maassgabe der natürlichen psychologischen Gesetze".[1]) —

1) Insofern Rothe unter dem von aussen her durch Gott an den Menschen Gebrachten nur die Realoffenbarung verstand, hat er sich an Schleiermacher angeschlossen, welcher (Glaubenslehre § 10, Zusatz; S. 70f.) sagte: „Wenn eine Verknüpfung von Sätzen verstanden werden kann aus ihrem Zusammenhang mit andern, so war auch zu ihrer Hervorbringung nichts übernatürliches nöthig; wenn aber nicht, dann können sie auch nur erfasst

Gegen dieses alles der Reihe nach muss ich folgendes erinnern: Wer hat eine „Eingiessung" der Offenbarung in die Seele ihres Empfängers, eine „Hineinspiegelung von Vorstellungscomplexen ins Bewusstsein" gelehrt? Die Propheten? Nun, diese gewiss nicht, wie alle ihre Aussagen beweisen. Ferner: Kommt die Mittheilung eines Menschen an einen andern nicht „wirklich an denselben heran und in denselben hinein"? Hat es bei den Propheten an der mitwirkenden „Selbstbestimmung" gegenüber den Missionen Gottes gefehlt, nachdem dieser sie befähigt (vgl. Jes. 6, 8: Herr, sende mich!) und sie „überzeugt" hatte (Jer. 20, 7)? Hat es also, wenn sie Aufträge Gottes annahmen, an der von Rothe geforderten „moralischen Vermittelung" gefehlt, wenn dies, was es doch nur heissen kann, bedeuten soll: Aufnahme der Aufträge Gottes mit dem psychologischen Apparat und mit der Zustimmung der Menschen? Ist es den Propheten eingefallen, zu sagen, dass Gott „unmittelbar von innen her in ihrem Bewusstsein eine neue Bestimmtheit des Gottesbewusstseins" gesetzt habe? Hat Gott nicht „von aussen her mit dem Menschen angeknüpft", wenn er aus der gewöhnlich transcendenten Welt Bilder vor den Augen der Propheten sichtbar werden und Stimmen an ihre Ohren erschallen liess? Hat endlich Gott zum Empfang dieser Manifestationen etwas anderes, als „die Erregbarkeit" (zwar nicht „ihres Bewusstseins"; denn auf dieses kann gar nicht unmittelbar, son-

---

werden, worüber wir uns nur auf die ersten Grundsätze der Hermeneutik berufen, als Theile eines andern Ganzen, als Lebensmoment eines denkenden Wesens, welches ursprünglich auf uns wirkt als eigenthümliche Existenz durch seinen Totaleindruck, und diese Wirkung ist immer eine Wirkung auf das Selbstbewusstsein. Die ursprüngliche Thatsache wird also immer das Auftreten einer solchen Existenz sein, und die ursprüngliche Wirkung immer die auf das Selbstbewusstsein derer, in deren Lebenskreis sie eintritt". — Insofern aber Rothe unter der Realoffenbarung (Manifestation) die Natur sowie die wunderlose und wunderbare Geschichte verstand (vgl. oben Bd. I. S. 25), hat er Schleiermacher corrigirt, welcher durchgehends alles wahrhaft Uebernatürliche, d. h. alles wahrhafte Eingreifen Gottes (mit den für gewöhnlich im Spiel der Kräfte der sichtbaren Welt nicht mit wirkenden Kräften der unsichtbaren Welt) in den durch die freie Menschensünde gestörten Geschichtsverlauf beseitigte, vgl. seinen § 13, wonach auch das Menschwerden des Gottessohnes „als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete und durch alles Frühere vorbereitete" angesehen werden soll. — Ich kann nicht dem Urtheile Düsterdieck's (De rei proph. natura ethica, p. 71) beistimmen: „Quo quisque melius de prophetia egisse videatur, eo similior erit Schleiermacheri".

dern nur durch Vermittelung der Einzel-, oder der Gemeinempfindung eine Erregung bewirkt werden) ihrer Sinne vorausgesetzt?

b) Auch besteht, wenn man sich nur wirklich auf den Standpunct der prophetischen Aussagen stellt, nicht die Schwierigkeit, ob und wie sich die Propheten des Offenbarungsempfanges bestimmt bewusst sein konnten. Sie besassen diese Gewissheit, aber freilich aus andern Gründen, als Rothe a. a. O. S. 77 f. meinte, wo er die Lehre der Alten über die Kriterien der Offenbarung auf folgende Art verwarf: „Hat die Frage nach den Kriterien der Offenbarung den Sinn, an welchen Merkzeichen diejenigen, an welche unmittelbar die Offenbarung erging, die Thatsachen, die sie als eine Offenbarung Gottes aufnahmen, als eine solche erkannten, so ist diese Frage doch allzu naiv. Sie kommt etwa auf dasselbe hinaus, wie die andere, woran man doch das Licht als Licht erkennen könne. .... Der Gedanke, dass ein Factum eine Offenbarung sei, kann uns eben nur dadurch entstehen, dass in ihm und mittels seiner factisch Gott uns in einer Art offenbar geworden ist, wie er es abgesehen von demselben nicht ist — und zwar wirklich Gott, weil wir uns gezwungen finden, jene Thatsache ursächlich direct und ausschliesslich auf ihn zu beziehen. Die Offenbarung zeugt unmittelbar von sich selbst, indem sie eine neue Gottesidee mit Evidenz in die Welt hineinspiegelt". — Dagegen muss ich vornweg bemerken, dass die alten Dogmatiker nicht so naiv waren, wie Rothe meinte. Denn es handelt sich doch eben darum, zu sagen, woran die Offenbarungsempfänger (um das von Rothe gewählte Bild zunächst beizubehalten) ein ihnen strahlendes Licht als ein von Gott zum Zwecke der Manifestation entflammtes erkannten, also z. B. woran Saulus vor Damaskus das ihn am Mittag umleuchtende Licht als ein ausserordentliches, übernatürliches erkannte, oder (ohne Bild) woran die Offenbarungsempfänger irgendwelche Facta zweifellos als unmittelbare Kundgebungen Gottes erkannten. Die alten Dogmatiker wollten nun mit ihren „Kriterien der Offenbarung" eben die Merkmale angeben, an welchen der wunderbare Character eines Factums sicher zu erkennen war. — Wenn ich nun gegenüber Rothe hier noch einmal auf diese Merkmale hindeuten soll, so hing für die Propheten die Gewissheit, Offenbarung empfangen zu haben, nicht zunächst von der Ausserordentlichkeit eines äusseren Geschehens, sondern vor allem von dem Bewusstsein ab, dass überhaupt etwas Aeusseres bei der Offenbarung geschah, was

die Propheten mit ihren körperlichen Sinneswerkzeugen auf unmissverständliche Art empfanden, und dass ihr Herz an der Entstehung der Offenbarung nicht betheiligt war. Sodann aber nahmen sie freilich wahr, dass in ihrer Erschütterung durch den Geistesstrom eine Kraft auf sie wirkte, welche nicht mit den Wellen der Luft identisch war. Vgl. das Weitere S. 49. 79. 166! Ebenso sind des Saulus Augen nicht durch inneres, sondern durch ein äusseres Licht geblendet worden. Er hat auch gewusst, ob ein Gewitter am Himmel stand, oder nicht, ob also das Licht ein Blitzstrahl war, oder nicht. Er war nicht so kindisch, dass er auf eine solche Täuschung seine Umkehr von der betretenen Bahn und sein folgendes christliches Heldenleben gebaut hätte. Er war sicherer von der direct göttlichen Natur jenes Lichtes überzeugt, als er von der göttlichen Sendung eines Engels sich überzeugt hätte und hätte deshalb vielmehr den letzteren für einen Gesandten des Höllenreiches erklärt (Gal. 1, 8). Er erkannte in dem wunderbaren Licht eine Kundgebung aus der gewöhnlich unsichtbaren Welt gegen sich als Verfolger und sank darum vor dem verfolgten Herrn auf die Knie. Er hat sich darum einen direct von Jesu Christo und indirect von dessen Auferwecker berufenen Apostel genannt (Gal. 1, 1), hat sein Evangelium als ein nicht menschliches (οὐ κατ᾽ ἄνθρωπον v. 11, d. h. nach dem Folgenden als ein direct von Christo seinen Ursprung habendes) bezeichnet, und er hat die Zuversicht gehabt, dass nach der Norm seines Evangeliums das Weltgericht stattfinden werde (Röm. 2, 16). — „Ich berieth mich nicht mit Fleisch und Blut, ging auch nicht hinauf nach Jerusalem“ sagt er Gal. 1, 16 f. „Fleisch und Blut“ ist zunächst und hauptsächlich, wenn hier nicht überhaupt allein, das eigene natürliche Wesen des Apostels, dessen σάρξ als Quelle der Sinnlichkeit und Selbstsucht ihm wohl abgerathen haben würde, der Stimme des sich offenbarenden Christ zu folgen. Denn diese σάρξ hätte ihm zugeflüstert, dass er beim Beharren in der christusfeindlichen Richtung Weltgenuss und Weltehre, aber bei der Nachfolge Christi viel Entbehrung und Schmach (vor der Menschen Auge) erlangen werde: das „Mitgekreuzigtsein mit Christo“ (Gal. 2, 20); das Kreuzigen des Fleisches 5, 24; das Gekreuzigtsein der Welt für ihn 6, 14; das zum Schauspiel werden für Welt, Engel und Menschen 1 Cor. 4, 9 etc. Fürwahr, er hat sich nicht mit Fleisch und Blut berathen! Sonst hätte er, predigend mit klugen Worten (ἐν σοφίᾳ λόγου d. h. mit mensch-

licher Weisheit und Kunst Inhalt und Form des Evangelium alterirend) das Kreuz Christi vernichtet (κενοῦν), d. h. seines wahren Grundes [die Menschenschuld], seines wahren Inhaltes [das wirkliche Empfinden der Kreuzigungsschmerzen] und seiner wahren Wirkung [Zerreissung des Schuldbriefes] beraubt, das Kreuz, welches den Juden ein Aergernis und den Heiden eine Thorheit war 1 Cor. 1, 17. 23.

Kant sagte in der Anmerkung zum 1. Stück seiner „Religion innerhalb d. Gr. d. bl. V." (WW. von Hartenstein VI, S. 216): „Die Herbeirufung von Gnadenwirkungen kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihrer Grenzen hält; wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei diesem aller Vernunftgebrauch aufhört. Denn sie theoretisch woran kennbar zu machen (dass sie Gnaden-, nicht innere Naturwirkungen sind), ist unmöglich, weil unser Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung über Gegenstände der Erfahrung, mithin über die Natur hinaus nicht erweitert werden kann". Ebenso sagt er S. 357: „Wir können nicht einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgendworan erkennen; vgl. noch Anthropologie (1798) I. § 36". — Aber 1) trotz Kant wird der Mensch fortfahren, von den Wirkungen auf Ursachen und zwar bis zum „ersten Bewegenden" zurückzuschliessen. Vgl. über Hume's und Kant's Aufstellungen betreffs des Causalbegriffes bei Hartenstein, Die Probleme etc. der Metaphysik (Leipzig 1836), S. 78—81; Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften (Leipzig, 1844), S. 68. — 2) Man wird auch immer Wirkungen, welche über die Kräfte der natürlichen Welt (d. h. die gewöhnlich wirkenden Kräfte) hinausweisen, von solchen unterscheiden, welche auf aussergewöhnliche Ursachen zurückgehen müssen, vgl., dass das Brausen des Geistesstromes, welcher den Aposteln die Erhöhung ihres Meisters zur Rechten Gottes verbürgte und sie zum Beginn ihrer Weltmission anregte, nur mit einem gewaltigen Winde verglichen wird (ὥσπερ), Apostelg. 2, 2; vgl. gegen Schleiermacher, Rothe und Ritschl in Bd. I. S. 128—130. — 3) Man wird auch endlich stets Wirkungen, welche zum wahrhaftigen Heile des Menschen, zur höchsten Vervollkommnung des Menschenwesens anleiten, auf gute übernatürliche Kraftquellen zurückführen, vgl. Bd. I. S. 11 f., Anm. Ob Gott selbst, oder auch die bei Ausführung seines Heilsplanes „dienstbaren Geister" (Hebr. 1, 14) die guten übernatürlichen Wirkungen hervorbringen, ist unerschliessbar, aber auch gleichgiltig.

Für die Propheten gab es auch nicht die Schwierigkeit, welche Merx, Joel, S. 342 als die hauptsächlichste hervorhebt, nämlich anzugeben, wie das geoffenbarte Wissen von dem neben demselben liegenden natürlichen Wissen durch die Propheten habe unterschieden werden können. Denn die Propheten waren sich bestimmt

des äusseren und ausserordentlichen Ursprungs des einen Theiles ihres Wissens bewusst (vgl. oben S. 184). Es gab für die Propheten weder dieses „eigentliche psychologische Problem“ (Merx a. a. O.), noch überhaupt ein psychologisches Problem, wie ihre dritte Hauptaussage beweist.

c) Ich kann deshalb auch nicht denen beistimmen, welche eine psychologische Vermittelung des Offenbarungsinhaltes mit dem natürlichen Inhalte der Prophetenseele fordern, wenn dabei der menschliche Seeleninhalt den Offenbarungsinhalt nicht — 1) blos bedingen und recipiren, sondern vielmehr — 2) constituiren (gebären) soll.

Ueber die verschiedenen Formen, in welchen, und die verschiedenen Gründe, aus welchen man eine solche psychologische Anknüpfung gefordert hat, vgl. Folgendes! Köster S. 3 sagte: „Weissagung ist ein Beweis zugleich von der Schwachheit und von der Herrlichkeit der Menschennatur; sie gründet sich ebensowohl auf die menschliche Sündhaftigkeit, als auf das Ebenbild Gottes im Menschen. Durch jene ist sie nothwendig; durch dieses möglich. Denn einer Verkündigung göttlicher Rathschlüsse bedarf es, wenn und weil die Menschen, von der Sünde verdunkelt, diese Rathschlüsse nicht klar erkennen; hätte aber der Mensch die Würde des göttlichen Ebenbildes nicht, so wäre er einer höheren Mittheilung der Rathschlüsse Gottes gar nicht fähig. Der Prophet empfängt nicht neue Organe, sondern die in ihm vorhandenen werden gesteigert“. Ueber die Forderung dieser Worte ist kein Streit. Denn da Köster nicht das Ebenbild Gottes im engeren (materialen), sondern nur im weiteren (formalen) Sinne (= die Kraft, zu sprechen, urtheilen, schliessen; Selbstbewusstsein; Gewissen) gemeint haben kann, so behauptet er nur den selbstverständlichen Satz, dass der Mensch nur wegen seiner Erhabenheit über dem Thiere die Mittheilung Gottes aufnehmen konnte. Düsterdieck, De rei propheticae natura ethica p. 74 urtheilte: „Quoniam Dei sunt prophetae interpretes, necesse est, opinor, ut ipsi intelligant ac percipiant intus ea, quae auctore Deo interpretentur hominibus; atque haec quidem prophetiae et prophetici vaticinii conditio mihi maxime esse videtur, non typi, in quo divinam solummodo iudico vigere auctoritatem, homini quidem obscuram“. p. 83: „Ut in iis, qui prophetarum orationes suis auribus excipiebant, inesse necessario debebant certae aliquae conditiones historicae atque ethicae, ut perciperent, certe possent, nisi noluerint

impii, percipere atque in suam salutem adhibere: sic ipsi Dei nuncii ita dispositum animum ac temperatum singuli habere necessario debebant, ut Dei sonantem intus vocem excipere exceptamque civibus suis tradere possent". Diese Worte scheinen dem menschlichen Geiste blos die erstere der beiden oben angegebenen Functionen zuzuschreiben; aber auch sie schon (vgl. die vox intus sonans) geben dem menschlichen Diener Gottes in unrichtiger Weise eine die göttliche Offenbarung beherrschende Stellung, wie es auch bei Reuss, Les Prophètes I. p. 26: „L'esprit du prophète n'est pas amené à parler de choses absolument étrangères à son horizon, et par cela même inintelligibles à la génération à laquelle il s'adressait" und bei Max Müller (Ursprung u. Entwickelung d. Rel. 1880) S. 295 f. gemeint ist. Vgl. „Wir wissen, dass selbst wenn eine vollständige Grammatik plötzlich vom Himmel gekommen, sie vollkommen nutzlos gewesen wäre für Wesen, welche nicht selbst ihre sinnlichen Eindrücke zu Begriffen verarbeitet, die nicht selbst entdeckt, in wieviel verschiedene Verhältnisse ein Begriff zum andern treten könne". „Und ist es mit der Religion anders? Man frage doch einen Missionar, ob er Wilden, die absolut keine Idee von Religion haben, den christlichen Katechismus lehren kann. Das Einzige, was er thun kann, ist geduldig zu forschen, ob denn gar keine Keime der Religion unter dem tiefen Schutt übrig geblieben, ob sie nicht wieder zu beleben sind. Nachdem dies geschehen, dann erst kommt die Zeit, in der, wenn der natürliche Boden der Religion sorgsam bestellt ist, auch für die Samenkörner der christlichen Religion ein Wachsthum möglich ist". Vgl. zur Beleuchtung, was Max Müller (Essays, I. Bd. 2. Aufl. 1879), S. VIII sagt: „Hätten die ursprünglichen Elemente aller Religionen nicht zur hochzeitlichen Ausstattung der menschlichen Seele auf Erden gehört, so würden wir nie von Religion gehört haben, und selbst Engelzungen würden den Ohren des Menschen wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle geklungen haben"; S. XXIX: „Ohne die natürliche Religion würde geoffenbarte Religion keinen Halt und Stütze, keine lebendige Wurzel im Herzen der Menschen haben". Daran schliesst sich, was Hitzig-Kneucker (Bibl. Theol. 1880), S. 13 aussprechen: „Auch die ältere Ansicht, welche die Offenbarung in der Form des Einzelvorgangs einer späteren geschichtlichen Zeit zuweist, sieht sich, seitdem man die Theorie einer mechanischen Inspiration aufgegeben hat, zu der Annahme genöthigt, dass der hebräische Geist, um die Offenbarung

zu empfangen, als das Gefäss dieses Inhalts, ihm entsprechend präformirt sein musste". — Noch deutlicher wird die zweite der beiden angegebenen Functionen dem menschlichen Vorstellungsinhalte bei folgenden Gelehrten zugeschrieben: Bertheau (Jahrbb. f. d. Theol. 1859, S. 600): „Des Propheten Persönlichkeit (ihre Eigenthümlichkeit, ihr Entwickelungsgang und ihre Gaben) wird nicht vernichtet"; Tholuck, Die Proph. etc. S. 45: „natürlich, aber nicht unvermittelt", und wie er dieses meint, zeigt er in der Fortsetzung durch seine Berufung auf Rothe (oben S. 203). Auch das, was Küper S. 46 sagte: „Die Wortoffenbarung enthält mit innerer Nothwendigkeit neben dem objectiven auch ein subjectives Element, ohne welches sie überhaupt nicht persönlich werden und in das menschliche Bewusstsein eingehen konnte", ist in seiner letzteren Hälfte unbegründet. Vgl. aber besonders Riehm S. 28 f.: „Die durch die Offenbarungsmittheilung entstehende neue Erkenntnis des Propheten, wenn sie auch eine durch den Geist Gottes bewirkte ist, kann doch nie eine unvermittelte, mit den im Geiste des Propheten vorhandenen Erkenntnisen, Vorstellungen und Begriffen in keinem organischen Zusammenhange stehende sein, vielmehr muss sie — unbeschadet ihrer eigenen Neuheit — aus dem, was schon geistiges Eigenthum des Propheten ist, durch die Wirkung des Geistes Gottes organisch an das Licht des Bewusstseins gefördert werden. Denn wie könnte der Geist Gottes in dem Geiste des Propheten eine Gewissheit wirken über etwas, was diesem durchaus fremd und absolut neu wäre, was er nicht in seinem innerlichen Zusammenhange und seiner Uebereinstimmung mit dem bisherigen Gesammtinhalte seines Bewusstseins anerkennen [1]) und an der ihm zukommenden Stelle darein einordnen könnte?" — Darin sind die zwei Stellungen, welche der menschliche Seeleninhalt zur Offenbarung haben konnte, zusammengenommen. Denn 1) wer wird leugnen wollen, dass die Propheten die dargebotenen Mittheilungen verstehen und mit ihrem geistigen Eigenthum verbinden konnten? Aber diese Möglichkeit hatte ihren Grund in der Rücksichtnahme des sich offenbarenden Gottes auf die Individualität der Propheten. 2) Nicht war dazu, dass die dargebotene Offenbarung vom Propheten ver-

1) Die Propheten haben auch göttliche Mittheilungen reproducirt, welche anzuerkennen sich ihr menschliches (fleischernes) Herz sträubte; vgl. z. B. dass Jesaja frug: „Herr, wie lange?" (6, 11), im übrigen aber oben S. 185 f.!

standen und angenommen wurde, nöthig, dass die göttliche Manifestation „aus dem früheren geistigen Eigenthum des Propheten organisch ans Licht gefördert wurde". Diese Forderung ist vielmehr ganz unnöthig (vgl. das von mir schon erwähnte Beispiel eines Schülers oder Dieners!), und wie sehr sie dies ist, beweist Riehm's Fortsetzung: „Eine Erkenntnis, die nicht durch irgendwelchen organisch-genetischen Zusammenhang mit dem bisherigen Inhalte des Bewusstseins psychologisch vermittelt ist, könnte von dem Geiste Gottes nur in magischer Weise in dem Geiste des Propheten gewirkt, d. h. in äusserlich-mechanischer Weise in denselben gelegt werden". — Darnach sollen also „auf magische Weise Mitgetheiltes" und „auf äusserlich-mechanische Weise Mitgetheiltes" identische Grössen sein, während doch gar keine Zauberei angewandt wird, wenn einem irdischen Diener von seinem irdischen Herrn eine Mittheilung gemacht wird. Ferner wozu wird ein organisch-genetischer Zusammenhang zwischen dem Seeleninhalte des Propheten und der göttlichen Mittheilung gefordert? Genügt es nicht, wenn Gott Rücksicht nahm auf den geistigen Horizont seines irdischen Offenbarungsträgers? — Aber Riehm meint, dieses genüge nicht. Denn „bei magischer oder äusserlich-mechanischer Mittheilung", fährt er fort, „kann eine Erkenntnis, kann auch die unmittelbare Gewissheit über den Willen und Rathschluss Gottes unmöglich entstehen. Das Gesetz, welches in dem Gebiete des natürlichen Lebens gilt, gilt nicht minder in der Sphäre des geistigen Lebens: das Gesetz, dass auf äusserlich-mechanischem Wege nichts in den lebendigen Organismus wirklich aufgenommen und in seinen Lebensprocess und seine Lebensthätigkeit hineingezogen werden kann. Dort wie hier kann dies nur vermöge eines durch die receptive Thätigkeit bedingten Assimilationsprocesses geschehen, und dieser Assimilationsprocess ist in unserm Falle nur dann möglich, wenn die von dem Geiste Gottes gewirkte neue Erkenntnis nicht etwa blos äusserliche Anknüpfungspuncte, sondern wirkliche Wurzeln, d. h. verborgene Anfänge ihres Werdens, in dem bisherigen Inhalte des Bewusstseins der Propheten hat". — Während also Riehm zuerst blos von einem organischen Zusammenhange spricht, fordert er zuletzt einen organisch-genetischen. Darin liegt, wenn man es kurz ausdrücken soll, der Fehler dieser Auffassung. Er wäre aber nicht zu diesem mit den prophetischen Zeugnissen unvereinbaren Endpuncte seiner ganzen Deduction, die ich Schritt für Schritt beurtheilt habe, gekommen, wenn er

sich enger an die ausschlaggebenden Thatsachen der prophetischen Erfahrung und an die wirklichen psychologischen Analogien derselben (das Seelenleben menschlicher Schüler und Diener) gehalten hätte, anstatt eine solche aus der Physiologie zu holen.

Nach meinem Urtheil kommt — α), auch wenn eine „äusserlich-mechanische" Manifestation Gottes angenommen wird, das Seelenleben der Offenbarungsempfänger nicht in Gefahr, zerrüttet und zerstückelt zu werden. Gott hat vielmehr auf den menschlichen [1]), individuellen und geschichtlichen Horizont seiner Propheten Rücksicht genommen. In Folge dessen konnten dieselben die göttliche Mittheilung verstehen und in sich aufnehmen. Und wenn man nicht a priori irgendwelche Möglichkeit leugnen will, lässt sich sogar über das Recht, ein absolutes Verständnis der göttlichen Manifestation für die Propheten zu postuliren, streiten. Denn freilich dies war unbedingt nöthig, dass die Propheten den Wortsinn, die nächste Bedeutung einer göttlichen Mittheilung verstanden, ob aber diese noch einen tiefer liegenden Sinn habe, konnte den Offenbarungsempfängern verborgen bleiben. Denn es ist dies ja auch bei menschlichen Gesandten in Bezug auf einen menschlichen Auftrag möglich. — β) Der menschliche Seeleninhalt bot, ausser durch die menschlich, individuell und geschichtlich bedingte Enge seines Horizontes, blos noch durch seine persönliche Geschlossenheit dem offenbarenden Gotte einen Anlass, sich zu accomodiren. Zu dieser Bemerkung veranlasst mich zunächst ein Satz von Smend, Studien u. Krit. (1876), S. 623, Anm.: „Uebrigens sind diese Visionen (des Amos) für eine richtige Darstellung des Wesens der Offenbarung, wie sie vom Propheten allmählich immer klarer gefasst wird, sehr wichtig. Wie sehr der allmähliche Fortschritt in der Erkenntnis des Propheten, der hier in den fünf Visionen handgreiflich vorliegt, der kirchlichen Theorie widerspricht, fühlt auch Keil, der sich deshalb durch die absonderlichsten Verdrehungen zu helfen sucht". Man begreift aber nicht, wie die kirchliche Theorie, d. h. hier die alte, richtige Ueberzeugung von der Objectivität der Visionen dadurch widerlegt werden soll, dass Amos in seiner Erkenntnis fortschreitet. Kann denn nicht auch Gott durch

1) Gott hat in den Propheten nicht übermenschliche Wesen vorausgesetzt; andererseits hat Bileams Eselin auch nach der Annahme der israelitischen Geschichtstradition keine Wortoffenbarung mitgetheilt bekommen; vgl. Kurtz II. S. 480; anderes oben Bd. I. S. 136!

die Offenbarungen seinen Propheten stufenweise zu einer volleren Erkenntnis emporführen? Ist nicht das Verfahren Gottes gegenüber Amos nur ein Ausschnitt aus dem grossen Lehrcursus, in welchem Gott die Menschheit gradatim aus der Verirrung wieder zu sich hinan geleitet hat? Und ebenso leicht erledigt sich das, was Merx, Joel, S. 444 mit scheinbar die „äusserlich-mechanische" Offenbarung vernichtenden Worten bemerkt: „Der Prophet ist auch ein Individuum, welches individuelle Gedankengänge hat und ausspricht". Denn 1) hat jeder Prophet zwischen seinen individuellen Gedanken und den göttlichen Mittheilungen den schärfsten Unterschied gemacht (oben S. 156. 184); 2) aber wird die Individualität eines Menschen nicht zerstört, welcher Belehrungen oder Aufträge von Anderen empfängt. Auch hängt endlich die Genauigkeit in der Eruirung der von einem Propheten (theils als göttlichen, theils als eigenen) ausgesprochenen Gedanken, die historische Treue in der Feststellung der Stufe, welche Gott gerade ihn in der Erkenntnis seines Heilsplanes erreichen liess, gar nicht davon ab, dass man beide Theile der von dem Propheten unterschiedenen Gedankenmassen als Producte seiner eigenen „Seele", seiner eigenen „Geisteswerkstätte" betrachtet, wie es Guthe, De foederis notione Jeremiana (1877), p. 2 fordert.[1]) Und wenn die Gedanken eines Propheten ein Ganzes in sich bilden, so rührt dies daher, dass sie ein Glied aus dem Organismus der Gottesreichsgeschichte sind, von welcher jeder Theil, weil er mit dem Ganzen denselben Anfang sowie dasselbe Ziel hat und durch ein bestimmtes Stadium der äusseren sowie inneren Geschichte Israels bedingt ist, wieder einen Organismus für sich bildet. — γ) Ein erzeugender, constituirender Einfluss kann dem menschlichen Seeleninhalte der Propheten nach deren eigenen Aussagen absolut nicht zugeschrieben werden. Die Propheten wissen nichts von solcher psychologischen Vermittelung,

1) „Ipsam cogitationum seriem et complexum animique sententiam e verborum et enuntiationum contextu, qui est quasi species eorum quae Jeremias percepta habuit de religione, interpretari debemus, si scientiam fidei israeliticae aliquantulum promovere volumus. Nemo, qui non studuerit ut in ipsum et animum et mentem prophetae intret, quicquam proficiet. Ad absconditam quasi officinam ingenii aliam rem ex alia re cogitantis et quae generaverit inter se componentis penetra! et habebis fidem e variis additamentis expeditam, qua impletus Jeremias admonuit, reprehendit et vel minatus vel consolatus est".

wonach man mit diesem Ausdruck thatsächlich den natürlichen Prophetengedanken die Geburt (die Vermittelung der „Genesis") der dann blos noch sogenannten (weil aus der menschlichen Kenntnis von der Natur, sowie der Welt- und Gottesreichsgeschichte abstammenden) Mittheilungen Gottes zuschreibt. — Dass die Propheten das, was sie „Wort Gottes" nannten, factisch nicht als solche Geburten (*γεννήματα*) betrachtet wissen wollten, wird in § 25—28 gezeigt werden. Man hat aber a priori beweisen wollen, dass das „Wort Gottes" eine secundäre Kundgebung Gottes sein müsse, indem man im Zusammenhang mit deren Menschenwürdigkeit [1])

2) die Gotteswürdigkeit einer directen Mittheilung Gottes an seine Propheten bestritt. Diese Bestreitung pflegte aber nicht nur mit der von mir jetzt zuletzt behandelten Materie zusammenzuhängen und hat also nicht blos aus diesem Grunde hier ihre richtige Stelle, sondern sie bildet auch eine passende Ueberleitung zu § 25—28.

Diese Bestreitung lag schon in der 1. und 2. der 6 von Crusius gegen die directe Gottesoffenbarung angeführten und zurückgewiesenen Behauptungen. Er sagt (Hypomnemata I. pag. 12) in höchst characteristischer Weise: Obiiciunt dissentientes, 1) entia praeter necessitatem non esse multiplicanda. Ergo si divinatio ab anima proficisci possit, quod tamdiu sit largiendum, donec impossibilitas ex principio repugnantiae evicta sit; ad Deum vel angelos confugiendum non esse. Respondetur: Nos entia praeter

1) Aus einem andern Gesichtspuncte, als um die angeblich gefährdete unveräusserliche Seelenactivität und psychologische Continuität des Offenbarungsempfängers zu schützen, klagt auch J. P. Lange, Genesis (1877), S. 215[b]: „In der bisherigen Theologie ist die psychologische Seite der Offenbarung sehr vernachlässigt worden". Er meint mit der „psychologischen Seite der Offenbarung" vielmehr den menschlichen Factor im Zustandekommen der Offenbarung. Denn die Theophanien [Offenbarungen] seien „alle Zeit durch visionäre Stimmung bedingt" (S. 215[a]). Das ergebe sich, fährt er fort, zunächst aus 2 Kön. 6, 17. Da heisst es aber in der Geschichte von dem Engelheere, welches sich um Elisa in Dothan lagerte: „Oeffne dem Knaben die Augen, damit er sehe etc.!" Von „visionärer Stimmung" lesen wir da nichts. Lange behauptet auch S. 233[a]: „Ebenso gut, wie Knobel, bethätigt auch Keil keine Anschauung von der psychologischen Form der Offenbarungsvorgänge". Dem gegenüber wird sich Keil mit Recht auf § 62, Absatz 2 seiner Einl. (3. Aufl. 1873) berufen, wo er ausdrücklich einen „psychologischen Anknüpfungspunct" der Offenbarung vindicirt.

necessitatem non multiplicamus, sed rerum multiplicitatem a natura factam, et duce natura, recte animadvertimus .... Nam (pag. 13) de divinatione ex animae natura nunquam ratio reddita est nec reddi potest, sed temere tantummodo vis divinandi ponitur, tanquam qualitas occulta" etc. Pap. 15: „Etiam facile evanescit quod obiiciunt 2) nodum scindere, non solvere, Deumque veluti ex machina devocare, qui divinationes a Deo vel angelis, non a vi animae domestica, deducant". Respondetur: Scindere nodum inter disputandum dicitur is, qui aut saltum in concludendo facit, aut petitionem principii committit. Sed nulla tali culpa tenemur. Nam vaticinia a Deo aut spiritibus perfectioribus repetentes causam afferimus abunde sufficientem. Devenimus vero ad eam legitime ratiocinando, ubi remotis omnibus membris, excepto uno, relictum unicum ponendum est". — Auch Fichte sagte (vgl. Bd. I. S. 13): „Jedenfalls ist es dem Gegner des Offenbarungsbegriffes nicht gestattet, aus der Erklärbarkeit der offenbarenden Erscheinungen aus Naturgesetzen zu schliessen, dass sie weder durch übernatürliche Causalität überhaupt, noch insbesondere durch die Causalität Gottes möglich seien" (Kritik aller Offbg. S. 157); vgl. hier noch seinen Satz (231): „Ueber die physische Möglichkeit einer Offenbarung konnte an sich gar keine Frage entstehen". — Trotzdem hat man die Würde Gottes immer wieder gegen ihre angebliche Verletzung durch eine directe Offenbarung vertheidigen zu müssen gemeint; vgl. Knobel I. S. 184: „Wer möchte wohl jene oft unwichtigen Mittheilungen und Aussprüche über irdisch-zeitliche Lebensverhältnisse als den unmittelbaren Ausdruck göttlicher Offenbarung ansehen?" — Es kann aber nicht irgendetwas unwichtig genannt werden, was zur Erziehung des Heilsvolkes diente. — Und vor dem Axiom, an die Erscheinungen der Geschichte einen menschlichen Maassstab der Gotteswürdigkeit zu legen, hat sich auch Hävernick nicht ganz gehütet, wenn er (Einl. II, 2. S. 37) sagte: „Gerade dies zeigt, dass die Mantik nicht ein vom Geiste Gottes hervorgerufener Zustand war, sofern es das Wesen des Geistes Gottes ist, das natürliche Leben nicht zu vernichten, sondern zu heben, zu heiligen und zu verklären". — Mit besonderem Nachdruck hat aber Düsterdieck für diese angeblich einzig gotteswürdige, nämlich indirecte, Offenbarung gekämpft, vgl. (De rei proph. nat. ethica) p. 83: „Eam quaero rei propheticae notionem, quae ethica esse debet propter ipsam eam, quam summopere defendo, auctoritatem divinam, nempe sanctissimam atque ordina-

tam, non fortuitam aut magicam". — Vgl. noch Max Müller, Essays I. S. 336 f. — Riehm sagt zum Abschluss seiner ganzen Erörterung „über die Art und Weise der Offenbarungsmittheilung an die Propheten" S. 30 f.: „Was in Hinblick auf die Natur und die Gesetze des geistigen Lebens angenommen werden muss (vgl. oben S. 218 f.), das erscheint auch allein als das Gott Geziemende. Denn das wäre doch gewiss keine Gottes würdige Vorstellung, wenn man annehmen wollte, die Offenbarungsmittheilung an die Propheten erfolge in der Weise, dass die in seinem Geiste schon vorhandene Wahrheitserkenntnis dabei ein todtes Gut bliebe. Nein! Der Geist Gottes fängt sein Werk nicht immer wieder von vorn an; vielmehr macht er es sich zum Geschäft, die in der schon vorhandenen Wahrheitserkenntnis liegenden Keime zu entwickeln, sie immermehr zur Entfaltung zu bringen und unter der Wechselwirkung, welche sie vermöge der ihnen eigenen Lebenskraft im Verlaufe ihrer Entwickelung auf einander üben, in organischer Weise Neues aus ihnen hervortreten zu lassen. Nur das ist eine wirklich Gottes würdige Art und Weise der Offenbarungsmittheilung".

Ich will nicht entgegnen, dass diese Anschauung die deistische ist, denn damit hielte ich ein bloses Wort entgegen; aber ich muss entgegnen, dass die angeführten Sätze jedenfalls aprioristische Machtsprüche über dasjenige sind, was Gottes würdig sein soll, und dass auch bei der Annahme einer directen Offenbarung der natürliche Geistesbesitz eines Propheten gar nicht todtes Gut blieb, weil dieser Geistesbesitz beim Verstehen (bei der Reception) der Mittheilung Gottes genugsam sein Leben bethätigen konnte. Man muss aber a posteriori urtheilen. Wenn es nun erwiesen ist, dass sowohl durch die Bildmanifestation als auch durch die Wortmanifestation den Propheten vorher ihnen absolut Unbekanntes kundgethan worden ist (oben S. 40 f. 47 f. 183. 187; unten § 27!), was also wirklich Neues, nicht blos sogenanntes (näml. organisch-genetisch aus alten Keimen sich entwickelndes) Neues war: so müssen wir anerkennen, dass Gott wirklich, um die Berufsgewissheit seiner Organe gegenüber aller Herzenstäuschung zu ermöglichen und die durch ihren Freiheitsmissbrauch in Schuld gefallene Menschheit auf unzweifelhafte Weise von seiner Gnadengesinnung zu überzeugen, unmittelbare Kundgebungen gewirkt hat. Ueberdies aber hat er auch damit nicht „immer wieder sein Werk ganz von vorn angefangen", sondern hat sein

Werk nur fortgeführt. Und endlich was schadete es, wenn Gott sein Werk mehrmals von vorn anfing, da er es doch wenigstens in Mose oder in Abraham von vorn anfing? Oder meint Riehm, dass Gott dies auch bei Mose und Abraham nicht that? Eine Verneinung dieser Frage liegt in der Consequenz seiner Anschauung, und darum sagte ich schon oben S. 139, dass auch er nur eine immanente Offenbarung statuire, welche nur ein Theil der allgemeinen Offenbarung ist. — Ob es aber die Meinung der Propheten gewesen ist, Gottes Wort an sie sei nur eine indirecte Offenbarung, will ich in den folgenden vier Paragraphen noch weiter untersuchen.

## § 25. Gottes Wort an die Propheten war nicht irgendwie psychologisch vermittelt, und zwar erstens nicht durch ihr Bewusstsein, von Gott gesendet zu sein.

Haben die Propheten nichts davon gewusst, dass das Offenbarungswort in ihrem Innern erschollen sei, so haben sie noch weniger gemeint, dass beim Offenbarungsempfang überhaupt nichts von Gottes Seite her geschehen sei. Und doch hat man behauptet, die Propheten hätten das „Jahweh hat gesagt“ etc. nur als Einleitungsformel zu ihren Reden gebraucht, weil sie von Jahweh gesendet gewesen seien. Als Gesandte Jahwehs hätten sie ihre Worte Gottes Worte genannt. Vgl. Knobel I. S. 3: „Die Propheten vernahmen in ihrem Innern Gottes Rede an sein Volk und fanden sich beauftragt, sie zu verkündigen; sie waren auf dem religiösen Standpunct des Hebraismus von dem Bewusstsein durchdrungen, dass sie auserwählte Organe Gottes seien, vermittelst welcher dieser zu seinem Volke rede und es regiere“. In dem Satze S. 7: „Die Propheten empfingen von Jehova Eröffnungen und Anweisungen, welche sie, von ihm beauftragt, dem Volke bekannt machen“ liegt also der Nachdruck auf „von ihm beauftragt“. Vgl. insbes. S. 194: „Was die Propheten reden und thun, reden und thun eigentlich nicht sie selbst für ihre Personen, sondern Jehova redet durch sie; ihre Aussprüche bezeichnen sie kurzweg als Wort Jehova's etc. Nach dieser Ansicht [!] hat sich der ganze prophetische Sprachgebrauch eigenthümlich ausgebildet“. Redslob, Der Begriff des Nabi (1839) meinte S. 34: „Indem die Darstellung der prophetischen Reden als göttlicher Eingebungen Folge religiöser Auffassung ist (vgl. oben S. 110) und die poetische

Behandlung der Propheten dieselben als förmliche Orakel darstellt, müssen wir den ganzen Umstand, dass die Reden der Propheten als Orakel auftreten und das Orakelmässige derselben lediglich für religiös-poetische Form ansehen". S. 35. „So wenig bei der Parabel die erfundene Form der Zweck derselben ist und so wenig die Parabel ein Geschichtliches erzählen will, ebenso wenig ist bei dem Orakel die Darstellung als göttliche Eingebung der Zweck und ebenso wenig will der Prophet etwas auf mystischem Wege Vernommenes (Gehörtes oder Gesehenes) erzählen". Diese Ansicht widerlegt sich freilich von selbst. Es urtheilte aber auch v. Hofmann, Weissagung u. Erf. I. (1841), S. 256: „Der Prophet ist seinem Volke gegenüber und vermöge des Geistes, welcher ihn treibt, der Sprecher Jehova's und führt also das Wort in Jehova's Namen, mit göttlicher Zuversicht und mit göttlichem Anspruche". Nicht ganz deutlich sagte Hävernick, Einl. II, 2 (1844), S. 11: „Vermöge der Berufung und Kraft der Einsetzung vertritt der wahre Prophet Jehova's Stelle beim Volke. Jehova legt sein Wort in seinen Mund (5 M. 18, 18), und er redet in seinem Namen (v. 20). Die göttliche Vollmacht sichert ihm also die ihm gebührende Auctorität, er redet iussu et auctoritate Dei". Vgl. auch Anger, Vorll. (1873), S. 8. Kuenen (1875) sagte (I. S. 89 f.): „Die Propheten sind durch Jahveh gesandt, und zwar um die Worte zu sprechen, die sie dem Volke überbringen. Diese Formel, besonders dem Jeremia eigen (1, 7; 7, 25 etc.) ist der allgemeinste Ausdruck des prophetischen Selbstbewusstseins. Worin die Sendung besteht, und wie der Prophet die Gewissheit von derselben bekommt, lässt sie natürlich unentschieden". Auch Riehm rekurrirt S. 24 f., wo er begründen will, weshalb die Propheten im Unterschied von Verfassern der alttestamentlichen Lehrschriften ihre Rede für Gottes Rede erklärt haben, auf das „Berufsbewusstsein" der Propheten; vgl. oben S. 195. Hohe Worte gebraucht Reuss von der prophetischen Inspiration (I. p. 25): „Pour eux, tout ce qu'ils disent leur vient directement d'en haut"; aber es ist nur „l'effet d'une conviction profonde, du vif et irrésistible mouvement de l'âme, qui cherche et trouve son appui dans une communication immédiate avec la source de toute vérité et de tout bien".

Diese Meinung scheitert daran, dass die Propheten keineswegs blos die Formel „Jahweh hat gesagt" gebraucht, sondern dass sie Gott deutlich als Subject und sich deutlich als entfernteres Object

der von ihnen göttlich genannten Rede bezeichnet, und dass sie auf exegetisch zweifellose Weise vom körperlichen Hören der einzelnen Kundgebungen Gottes gesprochen haben (oben S. 144—160. 179, Anm.). Ferner ist aber zu sagen, dass, wenn die Propheten wegen ihres Berufsbewusstseins gemeint hätten, Gottes Wort verkündigen zu dürfen, sie alle ihre Gedanken und Reden für göttliche hätten halten müssen. Aber sie erwähnen allemal besonders, dass Gott zu ihnen gesprochen habe; sie berichten, dass Gott „wieder" etc. zu ihnen geredet habe, zu den und den Zeiten und an verschiedenen Orten; sie warteten auf Gottes Kundgebungen und befanden sich mit ihren eigenen Gedanken im Gegensatz zu Gott (oben S. 155. 183. 185 f.). — Aus diesen Gründen ist die Annahme absolut unmöglich, dass die Propheten die von ihnen ausdrücklich „Gottes Wort" genannten Gedanken blos wegen ihres „Berufungsbewusstseins" als auf göttlicher Mittheilung beruhende bezeichnet hätten.

Es ist also die Annahme unmöglich, dass die Propheten ihre von ihnen auf eine specielle Kundgebung Gottes zurückgeführten Reden sozusagen aus einer bei ihrer Berufung empfangenen Generalvollmacht gesprochen haben. Freilich darf man gegen die jetzt zu untersuchende Theorie nicht dies anführen, dass die Propheten, wenn sie nur wegen ihres Auftrags ihre Reden Gottes Reden genannt hätten, nur hätten sagen dürfen, wozu sie ausdrücklich im einzelnen beauftragt gewesen wären. Denn dagegen liesse sich einwenden, dass auch ein von Menschen beauftragter Gesandter Vollmacht bekommen könne, Unterhandlungen zu führen, also Reden vorzutragen, welche nicht im einzelnen mitgetheilt werden, sondern einer empfangenen Directive entsprechen. Jedoch, was möglich wäre, ist bei den Propheten factisch nicht der Fall gewesen.

Oder sollten wirklich bei den Propheten sich Aussprüche finden, die eine solche Annahme unterstützten? Ich gehe die Stellen, welche dies zu thun scheinen, der Reihe nach durch. — Bei Haggai und Maleachi heisst es „Wort Jahwehs durch Haggai etc." (Hag. 1, 1 etc.; oben S. 146). Es könnte nun Jemand meinen, ebensoviel Accent, wie oben S. 146 auf das „Wort Jahwehs" gelegt worden ist, sei zu legen auf „durch Haggai". Indes man mag doch dieses „durch", „durch Vermittelung von" בְּיַד pressen, soviel man will, es bezeichnet trotzdem den Propheten blos als den Uebermittler der Rede Gottes. Ausserdem hat derselbe Prophet Haggai,

welcher viermal jenen auffallenden Ausdruck angewendet hat, doch zuletzt bei der fünften Stelle (2, 20) gesagt „Und es geschah das Wort Jahwehs zum zweiten Male an (אֶל) den Haggai". Da hat er sich also ganz, wie die älteren Propheten, ausgedrückt. Auch hat derselbe Haggai ganz, wie die früheren Propheten, die Formel „so hat gesagt Jahweh Zebaoth" 1, 2. 7; „hat gesagt Jahweh" 1, 8; „Spruch Jahwehs" v. 9 etc. Ebenso Mal. 1, 2. 4. 9. 10. 11. 13. 14; 2, 2 etc. Ferner ersieht man, wie wenig der Ausdruck „Wort Gottes durch Haggai oder Maleachi" die Activität Gottes ausschliessen soll, am besten daraus, dass es Hag. 2, 1 f. heisst „Es erging das Wort Jahweh's durch Haggai den Propheten folgendermassen: Sage doch zu Serubabel etc.!" Da ist also die Rede Gottes an den Propheten in Form eines Imperativs erklungen. Diesen Befehl soll sich der Prophet selbst gegeben und Gott in den Mund gelegt haben? Ferner hat gerade Haggai genau die Zeiten angemerkt, zu welchen er die Stimme Jahwehs vernommen hat. Weiter hat doch gleichzeitig mit Haggai auch Sacharja geweissagt, und dieser hat geschrieben „Es erging das Wort Jahwehs an (אֶל) Sacharja" 1, 1. 7; 6, 9; 7, 1. 4. 8; 8, 18. Und dieser Prophet hat jenes „durch" (בְּיַד) nur 7, 7 in Bezug auf die älteren Propheten gebraucht, indem er sagt „Habt ihr nicht gehört die Worte, welche Jahweh gerufen hat durch die früheren Propheten, als Jerusalem noch bewohnt war etc.?" In Bezug auf die älteren Propheten gesagt, erregt jener Ausdruck „durch", „vermittelst" nun ganz und gar kein Bedenken, denn bei dem Rückblick auf die Thätigkeit der früheren Propheten kamen diese nicht als empfangende, sondern als das Gottes Wort vortragende, weitergebende, reproducirende in Betracht, kurz, als die Organe, durch welche sich Gott dem Volke Israel kundgegeben hat. Und von hier aus verstehen wir auch am besten, wie Haggai jenes „durch" gemeint hat, indem er es als synonym mit „an" von sich selbst angewendet hat. Er hat sich dabei nicht als den Empfänger der göttlichen Mittheilung, sondern als deren Weiterverbreiter, deren Herold, im Auge gehabt.

Und daran, dass auch die jüngeren Propheten nicht die Schöpfer, sondern nur die Verkündiger der Offenbarungsrede sein wollten, darf uns auch eine andere Ausdrucksweise nicht irre machen, welche in denselben vorkommt. Es heisst nämlich bei Haggai 1, 12 „Und es hörte Serubabel etc. auf die Stimme Jahwehs, ihres Gottes, und zwar auf Grund der Worte Haggai's

des Propheten, gemäss dem dass [1]) ihn geschickt hatte Jahweh ihr Gott". Da fragt es sich zuerst, in welchem Verhältnis „die Stimme Jahwehs" zu „den Worten Haggai's" steht. Nun diese beiden Grössen verhalten sich eben genau so, wie der Prophet es durch seinen Ausdruck angezeigt hat, nämlich „sie gehorchten der Stimme Jahwehs und zwar auf Grund der Worte Haggai's". Für das „Gehorchen der Stimme Jahwehs" waren also die Worte Haggai's die Veranlassung. „Gehorchen der Stimme Jahwehs" heisst also nicht „gehorchen einzelnen, bestimmten Aeusserungen Jahwehs", sondern ist nur eine Umschreibung für „gehorchen Jahweh". Für „die Stimme Jahwehs" sind nach der auffallenden und daher ganz wörtlich zu nehmenden Wendung des Propheten „und zwar auf Grund" die Worte des Haggai nicht einmal als die Einkleidung, die Erscheinungsform betrachtet, wie Köhler z. St.[2]) annimmt, geschweige denn, dass von der Stimme Jahwehs die Worte des Haggai verschieden gedacht wären. Ist diese meine Auslegung [3]) richtig, so kann noch gefragt werden, ob der Causalsatz „demgemäss dass etc." blos das zunächst vorausgehende Attribut „des Propheten" begründet, sodass gesagt wäre, dieses Attribut komme dem Haggai zu, weil ihn Gott geschickt hatte. Indes dieses Attribut steht auch sonst bei dem Namen Haggai, ohne dass dessen Berechtigung noch besonders begründet wäre, vgl. 1, 1. 3; 2, 1. 10. Demnach kann der Causalsatz, wie es auch natürlich ist, nur zu dem Prädicat des ganzen vorausgehenden Satzes gehören; also sie waren gehorsam Jahweh und zwar auf Grund der Worte Haggai's, weil diesen Jahweh geschickt hatte. Dieser Umstand, dass den Haggai Jahweh geschickt hatte, stand jener nachexilischen Gemeinde aus der Betrachtung des Wesens, Characters und Auftretens Haggai's fest, weil diese Betrachtung lehrte, dass sein Selbstzeugnis, Jahweh habe ihn geschickt und die und jene Worte zu ihm gesprochen, auf Wahrheit beruhte. Dieser so festgestellte Umstand war für die Gemeinde ein Grund, dass sie aus Veranlassung der Worte Haggai's der Stimme Jahwehs gehorchte. Nicht aber war dieser Umstand für den Haggai selbst

---

1) Die alterthümliche Causalconjunction „maassen" wäre die bezeichnendste Uebersetzung.

2) „Es liegt hier ein Hendiadyoin vor: Sie hörten auf die Stimme Jahwehs, wie nemlich dieselbe an sie erging in den Worten des Propheten".

3) Aber auch zu derjenigen Köhlers würde das Folgende passen.

ein Grund, dass er seine Worte für Jahwehs Worte ausgab.[1]) Nun sieht man, wie wenig diese Stelle uns ein Anlass werden darf, die Propheten selbst als Gesandte Jahwehs zu Urhebern der Offenbarungsreden zu machen. — Ein solcher Anlass darf uns auch nicht der folgende Vers des Haggai, also 1, 13 sein, so sehr es auch den Anschein haben könnte. Dort heisst es „Und es sagte Haggai, der Gesandte Jahwehs, im Gesandtendienst für Jahweh zu dem Volke folgendermaassen: „Ich bin mit Euch, Kundgebung Jahwehs". Die vom Nomen מַלְאָךְ abgeleitete Bildung מַלְאָכוּת hat, wie Köhler richtig bemerkt, die Bedeutung „Botesein, Gesandtsein", kann aber ebendeshalb nicht mit ihm und Mühlau-Volck durch „Botschaft" wiedergegeben werden. Hier kann nun wieder das Adverbiale nicht als Erklärung des zunächst vorausgehenden Attribut gefasst, sondern muss als Umstand zum Prädicat des Satzes angesehen werden. Deswegen steht oben in der Uebersetzung das Komma hinter „Gesandte Jahwehs". Folglich ist hier ausgesagt, dass das Reden Haggai's in oder kraft (Köhler) der Mission Jahwehs geschehen ist. Damit ist gemeint, dass mit dem Reden Gottes eine Sendung d. h. ein Auftrag, das göttliche Wort weiter zu verbreiten, verbunden gewesen ist; oder umgedreht, dass mit einer Sendung Gottes, sich zum Volke verkündigend zu wenden, auch die Mittheilung der Worte verknüpft gewesen ist,

1) Bei diesem Puncte muss ich mich also gegen eine Bemerkung erklären, welche Riehm S. 12 macht, vgl. „In der Grundrichtung der prophetischen Wirksamkeit wird es offenbar, ob jemand wirklich von Jehova zum Propheten berufen ist, in seinem Dienst steht, und von ihm wirklicher Offenbarungen gewürdigt werden kann, oder nicht". Riehm meint nämlich nach dem bei ihm vorausgehenden Satze, dass der Prophet selbst, „weil er als treuer Diener seines Gottes immer und in allem, was er redet und weissagt, nur das eine Ziel im Auge habe, Gottes Willen in dem Reiche und bei dem Volke Gottes zur Geltung zu bringen", gewiss gewesen sei, Offenbarungen von Gott zu empfangen und von den falschen Propheten sich deswegen unterscheiden zu dürfen. Aber der Inhalt ihrer Bestrebungen konnte den Propheten diese Gewissheit gegenüber den andern Propheten nicht verleihen, weil die Richtigkeit (Gottgemässheit) dieses Inhaltes nicht an einer älteren, detaillirten Norm gemessen werden konnte und weil auch Bestrebungen der Prophetengegner von den Propheten hätten gebilligt werden müssen, wenn es blos auf den Inhalt angekommen wäre (vgl. Bd. I. S. 35). Ueberhaupt ist aber die letzte zu beantwortende Frage nicht die, wie die Propheten gegenüber ihren Gegnern gewiss sein konnten, von Gott Offenbarungen erhalten zu haben, sondern die, wie sie es gegenüber den andern Frommen Israels sein konnten.

welche Haggai verkündigen sollte. Solche prägnante Bedeutung des Wortes „senden" findet sich ganz ausdrücklich Jer. 42, 5. 21. Nicht ist damit gelehrt, dass Haggai in Folge einer damaligen, oder gar seiner anfänglichen, einmaligen Sendung (welche dann überdies als wortlose, stumme Impulse Gottes gedacht werden müssten) die Rede gesprochen habe, welche in der zweiten Hälfte des 13. Verses steht. Dass nicht dieses gelehrt werden soll, ist aufs deutlichste durch die Form dieser Rede „Ich bin (und werde sein) mit Euch, Kundgebung Jahwehs" gelehrt, indem dadurch ausdrücklich hervorgehoben wird, dass Jahweh Urheber auch dieser Worte gewesen ist.

So, in dieser zweiten Art den fraglichen Vers (Hag. 1, 13) aufzufassen, so dass also Haggai in seiner Eigenschaft als Gesandter Jahwehs irgendwelche aus seiner eigenen Seele quellenden Worte als Kundgebung Gottes vorgetragen hätte, dazu kann uns auch nicht Maleachi 2, 7 veranlassen. Dort heisst es in Bezug auf den Priesterstamm Levi (v. 4) im 6. v., dass „wahres Gesetz gewesen ist in seinem Munde etc." und nun im folgenden 7. v. „denn die Lippen des Priesters sollen Erkenntnis bewahren, und Gesetz soll man suchen aus seinem Munde, denn ein Gesandter Jahwehs Zebaoth ist er." Das bedeutet aber auch wieder nur, dass der Priesterstamm mit der Sendung, dem Berufe, betraut worden ist, das göttliche Gesetz zu behüten und von einer Generation Israels zur andern weiter zu verbreiten. Diese Auffassung wird durch die Gesammtanschauung des Alten Testamentes gefordert, wornach das Gesetz unmittelbar von Gott selbst offenbart worden ist. Diese Gesammtanschauung, welche ganz Israel durchdrang, kann nicht durch eine fragliche Stelle umgestossen werden. Dies würde aber geschehen, wenn wir in die Stelle die Bedeutung legten, dass die Priester das Gesetz schaffen sollten als Gesandte Jahwehs. Glücklicherweise brauchen wir aber gegen diese Auslegung gar nicht einmal die Analogie des übrigen Alten Testamentes anzurufen, was immerhin etwas Missliches hat, weil Jemand meinen könnte, diese Analogie sei vielmehr nach der vorliegenden Stelle zu corrigiren. Gegen diese Auslegung protestirt vielmehr der 7. v. selber mit seiner 1. Hälfte „die Lippen des Priesters sollen Erkenntnis bewahren." Dadurch wird dem Priesterstamm nur eine conservirende, tradirende Function zuertheilt, und es ist in der 2. Hälfte nur hinzugefügt, dass er zur Ausübung dieser Function speciell

von Jahweh gesandt d. h. eingesetzt, mit amtlichem Character ausgerüstet, mit der Salbung des Amtsgeistes begabt worden sei. Vergl. über die Frage, ob der letzte Ausdruck richtig ist, oben Bd. I. S. 44! — Also giebt es keine Stellen, welche die Meinung stützen könnten, dass die Propheten als Gesandte Gottes, als welche sie sich durch den Geistestrieb gefühlt hätten, ihre Worte Jahweh in den Mund gelegt hätten, während sie doch geradezu das Gegentheil sagen.

Aber haben die Propheten bei ihrer Berufung nicht einen allgemeinen Auftrag, eine Generalvollmacht, sozusagen, erhalten? Dies scheint doch wirklich ausgesagt zu sein. Schon, was Jesaja (6, 10) von Gott befohlen bekommt „Mach fett das Herz dieses Volkes und seine Ohren mach schwerfällig u. s. w.!“ hat eine allgemeine Bedeutung für die ganze folgende Predigerthätigkeit des Propheten; aber es erhellt auch, dass dieser Auftrag nur formale Bedeutung für die Verkündigung Jesajas hatte, indem er nur die Tendenz und damit die Richtung derselben angab. Es ist z. B. gleich im 7. Cap. des Jesaja nicht die Meinung, dass der Prophet den Befehl (7, 3), dem menschlich zagenden Ahas gottgewirkten Muth einzuflössen, aus seiner allgemeinen Beauftragung abgeleitet hätte, und es konnte Jesaja nicht aus einer allgemeinen Beauftragung die Voraussagung (7, 7—9) ableiten, wenn auch 8b als spätere Glosse in Abzug gebracht wird. Nur solche Reden, welche Jesaja nicht ausdrücklich auf eine specielle Manifestation seines Gottes zurückführt, können als Variationen über das bei der Berufung des Propheten ihm kundgegebene Grundthema seiner Predigt angesehen werden, wie 7, 13—25. Das letzte Urtheil fällt auch Delitzsch zu Jes. 7, 13 („Der Prophet könnte nun schweigen, aber kraft des Befehls c. 6 muss er reden.“).

Materiale Bedeutung aber für die folgenden Reden des Propheten scheint es zu haben, wenn es in dem Bericht von der Berufung Jeremia's heisst 1, 9 f. Und Jahweh streckte seine Hand aus und rührte damit meinen Mund an und Jahweh sagte zu mir: siehe, ich habe meine Worte in deinen Mund gelegt (9); siehe, ich habe dich heute zum Aufseher eingesetzt über die Völker etc. (10).“ Dass aber diese Wendung nicht besagen will, dass dem Jeremia mit diesem Act, in diesem Moment der Inhalt aller seiner folgenden Reden eingeflösst worden sei, ergiebt sich zwar nicht schon aus 1, 7 „alle Sendungen, womit

ich dich betrauen werde, sollst Du ausführen, und alles, was ich dir befehlen werde, sollst du reden", obgleich da eine Reihe einzelner Missionen und Eröffnungen in Aussicht gestellt wird; denn diese einzelnen Theile der versprochenen Offenbarung könnten v. 9 wie eine Summe zusammengefasst sein. Aber dass in v. 9 f. nicht der Inhalt der späteren Verkündigungen mitgetheilt wird, ergiebt sich schon aus v. 11 „Und es geschah das Wort Jahwehs zu mir"; ebenso v. 12 „Da sagte Jahweh zu mir"; v. 13 „das Wort geschah zum 2. Male"; v. 14 wieder „Jahweh sagte"; und so geht es durch das ganze Weissagungsbuch des Propheten hindurch. — Beachtenswerth ist, dass dieselbe Redewendung welche der fragliche Vers 1, 9 im Perfect enthält, auch 5, 14 im Futurum steht. Denn dieser Vers kann nicht übersetzt werden: Weil das Volk das Prophetenwort verachtet, „siehe, so mache ich meine Worte in deinem Munde zu Feuer und dieses Volk zu Baumstämmen, dass es sie verzehre." Denn diese Uebersetzung hat eine sachliche und eine formale Schwierigkeit. Nämlich da müssten die im Munde des Propheten schon befindlichen, von Gott schon vorher hineingelegten Gottesworte hinterher eine andere Qualität, eine vernichtende, bekommen; ausserdem steht bei „Baumstämmen" im Hebr. nicht wieder die Präposition, welche bei „Feuer" steht, also sind die „Baumstämme" nicht als abhängig von נָתַן gedacht. Hauptsächlich jener sachlichen Schwierigkeit wegen übersetze ich „siehe, so werde ich legen meine Worte in deinen Mund als Feuer, und dieses Volk sei Baumstämme, und jenes soll diese verzehren." Darnach will also Jahweh erst noch in der folgenden Zeit dem Jeremia Worte in den Mund legen, welche gleichsam als Feuer die Welt der israelitischen Nation in Brand setzen sollen. Es sind damit die Strafreden gemeint, welche den unaufhaltbaren Untergang der heiligen Stadt und selbst des Tempels in sichere Aussicht stellten 5, 15; 6, 22; 7, 14 etc. — Wenn aber nun jener Vers 1, 9 aus der Berufungsscene nicht aussagen will, dass dem Propheten der Inhalt aller künftigen Reden damals gegeben worden sei, sagt er auch nicht aus, dass dem Propheten einzelne Theile seiner späteren Reden, vielleicht der allgemeine und immer wiederkehrende Theil der prophetischen Ausführungen damals wie ein Programm, ein Compendium, in die Seele gelegt worden ist? So sehr auch eine solche Auffassung der fraglichen Stelle zu entsprechen scheint und so nützlich auch diese Auslegung für die Herleitung

der längeren Reden des Propheten werden könnte, so liegt doch auch die zuletzt angegebene Deutung nicht in 1, 9 f. Denn nirgends findet sich in seinem Bewusstsein eine Spur davon, dass der Prophet in sich selbst gleichsam einen Thesaurus der göttlichen Worte zu besitzen glaubte. Eher kann geurtheilt werden, dass bei den längeren Reden, welche von einer ausdrücklich angemerkten Manifestation Gottes ausgehen, die Ausführungen eben an das in jedem einzelnen Falle gegebene Gotteswort angeknüpft sind (vgl. § 28, Anh.), und dass die Propheten zu richtiger Gestaltung dieser Ausführungen bei ihrer Berufung die Directive, die Geistesleitung, bekommen haben. — Wenn nun aber bei dem Beginn der Wirksamkeit dem Propheten nicht der Inhalt (in extenso oder in nuce) seines Redens gegeben worden ist, was sagt jene Stelle Jer. 1, 9 f. denn aus? Dies, dass dem Propheten bei seiner Berufung die Befähigung zum Aussprechen der göttlichen Worte verliehen worden ist. Dies zeigt auch die Stelle selbst ganz deutlich; denn Jahweh streckte ja seine Hand aus und berührte damit den Mund des Jeremia und als Wirkung von dieser Berührung erscheint das Folgende: Siehe, ich habe meine Worte in deinen Mund gelegt. Eine solche Berührung des Mundes ist nun aber auch in der Berufungsvision des Jesaja (6, 5—7) mit denselben Worten berichtet. Bei Jesaja geschieht aber die Berührung des Mundes, weil der Prophet die Unreinheit, die ererbte Sündhaftigkeit seiner Lippen bekannt hat als Eigenschaft, welche ihn zum Verkehr mit Gott, zum Empfangen und Weiterverbreiten göttlicher Aufträge untauglich mache. Die Berührung des Mundes bezweckt und bewirkt also bei Jesaja die Reinigung, Entsündigung, Weihe seiner Sprechwerkzeuge zur Aufnahme und Wiedergabe göttlicher Mittheilungen. Ist nun bei Jeremia das „Geben der göttlichen Worte in den Mund des Propheten“ ebenfalls durch eine Berührung des Mundes durch die Gotteshand zu Wege gebracht, so soll es auch nur bedeuten, dass auch Jeremia's Mund durch die göttliche Berührung geweiht und befähigt worden ist zur Handhabung d. h. zum Empfangen und Weitergeben der Gottesworte. Jeremia selbst zeigt uns aber, dass zum Aufnehmen und Reproduciren der göttlichen Kunde der Mund nicht blos entsühnt, sondern auch kräftig, unverwöhnt und scheulos, sozusagen, sein musste. Denn die Gottesworte waren zum grossen Theil eine harte und bittere Speise, und wenn der Prophet das gänzliche Verderben seinem Volke

verkündigen musste, dann klagte er wohl „Wehe mir etc.!“ 15, 10; aber obgleich Jahweh ihm darauf antworten musste (v. 14), dass das in ihm brennende Zornesfeuer seine Wirkung vollziehen müsse, so sehr auch der göttliche Herold Jeremia unter den Verfolgungen zu leiden habe (v. 15), so konnte der Prophet doch (v. 16) das Geständnis ablegen: „Es wurden gefunden deine Worte, und ich ass sie, und es wurde mir dein Wort zum Frohlocken und zur Freude meines Herzens, denn dein Name ist über mich genannt worden, Jahweh der Gott der Heerschaaren.“ Dies ist eben einstmals bei der Berufung geschehen, und damals ist auch der Mund des Propheten hart und begierig gemacht worden, die Gottesworte, diese rauhe und bittere Speise, doch als lieblich in sich aufzunehmen und zu handhaben und weiter zu verbreiten.

Dass nach jener ebenuntersuchten Stelle Jer. 1, 9 dem Propheten nicht bei der Berufung der Inhalt seines späteren Redens mitgetheilt worden ist, davon kann uns auch nicht die Darstellung abbringen, welche sich bei Hesekiel in dem Bericht von seiner Inaugurirungsvision 2, 8—10; 3, 1—3 findet. Er sagt „Und du Menschenkind, höre das, was ich zu dir rede; sei nicht widerspenstig, wie das Haus der Widerspenstigkeit (Israel); sperr auf deinen Mund und iss das, was ich dir gebe (8). Da sah ich hin, und siehe, eine Hand wurde nach mir ausgestreckt, und siehe, in ihr war eine Schriftrolle (9). Und er breitete sie vor mir aus, und sie war vorn und hinten beschrieben, und es war geschrieben auf ihr Klagelieder und Stöhnen und Weh (10). Und er sagte zu mir: „„Menschenkind, das was du finden wirst, iss; iss diese Rolle und geh, rede zum Hause Israel (3, 1)!““ Da öffnete ich meinen Mund und, er liess mich die Rolle essen (2). Und er sagte zu mir: „„Deinen Bauch magst Du essen lassen und Deine Eingeweide magst Du füllen mit dieser Rolle, welche ich Dir gebe““. Da ass ich, und sie ward in meinem Munde wie Honig zu etwas Süssem (3)“. Auch dieser Vorgang, der als ein wirklicher, obgleich transcendenter, aufzufassen ist, soll nicht die Erfüllung des Hesekiel mit dem Inhalt seiner folgenden Predigten veranschaulichen, und wäre es auch nur der allgemeine, sich gleichbleibende Theil derselben gewesen, den er als Wächter des Volkes in seiner Seelsorge verwenden sollte. Dies ist ganz gegen die Anschauung auch dieses Propheten. Denn bei jedem Theile und Theilchen seines Buches giebt er uns besonders an, dass Gott den betreffen-

den Inhalt zu ihm gesprochen habe, und dies ist auch bei ihm nicht etwa so gemeint, als wenn in den betreffenden Zeitpunkten das in der Seele des Propheten seit der Berufung schlafende Gotteswort aufgewacht, das latente entbunden worden sei und sich auf die Lippen des Propheten gedrängt habe. Denn hätte er dies gemeint, so hätte er nicht jedes Mal gesagt „Gott sprach zu mir", sondern „Ich erinnerte mich" oder „In meinem Herzen stieg der Gedanke auf". Davon aber, dass Hesekiel in seinem Seelsorgerverkehr anderes vorgetragen habe, als was er in seinem Buche wie immer frisch und direct aus Gottes Mund Gehörtes uns überliefert hat, wissen wir nichts. Auch dieser von Hesekiel beschriebene Vorgang wollte vielmehr dem Propheten (und uns) lehren, dass derselbe zur Aufnahme und Aussprache von Gottesworten geeignet und geneigt gemacht worden ist. Denn auch Hesekiel ist beim Anblick der Gotteserscheinung (Cap. 1) als unwürdig solcher Erfahrungen niedergesunken (1, 28) und hat ermahnt werden müssen, dass er dem widerspenstigen Volke predigen soll, gleichviel ob es höre, oder nicht (2, 3—7), ist also auch ungeneigt zu einem unter allen Umständen ausdauernden Dienste gewesen. Diese Unwürdigkeit und diese Ungeneigtheit ist durch jenen Vorgang beseitigt worden. Dies besagen auch die Worte, welche den Vorgang begleiten. Denn Gott forderte den Propheten ausdrücklich auf, seinen Mund zur Aufnahme von Gottesworten darzubieten, nicht in Widerwilligkeit Israel nachzuahmen; und zwar soll er die Gottesworte aufnehmen, obgleich sie einen höchst traurigen Inhalt haben würden; er werde, wenn er seine Abneigung gegen die schrecklichen Gottesworte überwinde, in dem Bewusstsein der erfüllten Pflicht seinen Lohn finden. Der Vorgang hatte also den überaus wichtigen Zweck, ohne dessen vorherige Erreichung alles Uebrige gar nicht folgen konnte, dass der Prophet, indem er den ersten Schritt auf der vor ihm liegenden Laufbahn that, in grundleglicher Weise einen Vorgeschmack von dem bitteren Inhalt seiner Mission empfange und in grundleglicher Weise seine Unfähigkeit und Ungeneigtheit zu deren bedingungsloser Ausführung besiege, indem ihm auch der wahre Geschmack der scheinbar bitteren Gottesmittheilungen zu erfahren gegeben wurde. — Eine ganz besonders deutliche Bestätigung davon, dass Hes. 2, 8—10; 3, 1—3 die angegebene Bedeutung haben, liegt in 33, 22 f., wo bei Hesekiel (vgl. oben S. 50, Anm. 1) die Hand Jahwehs, die stärkere Fluctuation des göttlichen Geistesstromes, ausser vor Visio-

nen, erscheint, und zwar um dem Propheten am Abend vor der Ankunft der Nachricht von der Zerstörung Jerusalems die Fähigkeit und Bereitwilligkeit zu ertheilen, neue Offenbarungen Gottes auszusprechen, wie gleich v. 23 eine mit den Worten eingeleitet wird „und es geschah das Wort Jahwehs zu mir etc.“ Wenn da wieder Jemand, indem er den v. 22 als isolirten betrachtete, meinen möchte, dass Hesekiel durch die Oeffnung seines Mundes nicht blos mit Befähigung und Geneigtheit, sondern auch mit Inhalt für sein künftiges Reden erfüllt worden sei, so wird er durch den unmittelbar folgenden 23. v. von diesem exegetischen Irrthum zurückgebracht werden.

Aus den nichtprophetischen Büchern kommt hier hauptsächlich 5 M. 18, 18 in Betracht, vgl. „Ich werde ihnen aus ihren Brüdern (einen) Propheten gleich dir auftreten lassen und werde meine Worte in seinen Mund legen, und er soll zu ihnen reden alles, was ich ihm befehlen werde“. Da ist also neben dem „Auftretenlassen“ noch die Ausrüstung der Propheten mit einzelnen Erkenntnissen genannt. Und dass diese Ausrüstung auf einzelne Dinge und einzelne Zeitmomente sich bezieht, liegt noch deutlicher im 20. v.: „Aber der Prophet, welcher überkocht (oben S. 167), um ein Wort in meinem Namen zu reden, dasjenige, was ich ihm nicht befohlen habe etc.“ Die Meinung, dass in und mit ihrer Sendung die Propheten mit der Wortmanifestation ausgestattet worden seien, ist auch nicht bezeugt in „Haltet mein Gesetz, [sowohl] das ich euren Vätern geboten [als auch] das ich zu euch gesandt habe durch meine Knechte die Propheten“ 2 Kön. 17, 13. Denn diese Stelle kann sowohl heissen „was ich die von mir gesendeten Propheten gelehrt habe“, als auch „was ich als durch die von mir gesendeten Propheten gelehrtes für das meinige anerkenne“, und die sonstige Anschauung des A. T. erklärt die erstere Auffassung für die richtige. — Der Vollständigkeit wegen sei noch dies angeführt: Die Rede des Ehud „ich habe Gottes Wort an dich, Eglon“ Ri. 3, 20 war nur eine List, nicht ein aus der Richterstellung des Ehud abgeleiteter Anspruch, wie man denken könnte, weil vorher von keiner besonderen Mittheilung Gottes an Ehud in Bezug auf Eglon berichtet ist. — Eine abweichende Anschauung liegt auch nicht in „alles, was du (David) in deinem Herzen hast, das thue; denn der Herr ist mit dir“ 2 Sam. 7, 3. Hier ist nicht jeder Gedanke selbst, sondern nur die Hoffnung auf das Gelingen seiner Ausführung aus der allgemeinen Beziehung Davids zu Jahweh abgeleitet; und diese Distinction ist nicht spitzfindig, sondern ganz der alttestamentlichen Anschauung entsprechend und darum als wichtig festzuhalten. — Und gerade in 2 Sam. 7 wird ja bekanntlich der menschliche Gedanke des Nathan (v. 3) von der göttlichen Offenbarung (v. 4) deutlich unterschieden, also das Urtheil Israels klar bezeugt, dass es

nicht die Gesandten Gottes als durch ihre Berufung mit Gottes Offenbarungsinhalt erfüllt ansah.

Also die Propheten haben auch nicht insofern ihr eigenes Reden Gottes Wort genannt, als sie von ihm gesandt gewesen sind. Sie haben vielmehr Gott selbst als das Subject der Offenbarungsrede bezeichnet. Dies wird nun auch von Vielen zugestanden, aber man meint das Reden Gottes sei uneigentlich gemeint. Die Richtigkeit dieses Urtheils wird in den folgenden drei Paragraphen untersucht.

## § 26. Gottes Wort an die Propheten ist nicht irgendwie psychologisch vermittelt, und zwar zweitens nicht durch Wahrnehmungen aus der Natur.

Ich untersuche zuerst, ob die Propheten ein uneigentliches Reden Gottes gekannt haben. Die Antwort lautet: Ja, sie haben es gekannt, und zwar in mehrfacher Form.[1]) Denn erstens haben auch die Propheten das Sprechen von Leblosem ausgesagt, vgl. z. B. „die Tiefe lässt sich hören", genauer nach dem Hebr. „die brausende Wasserfluth, der Ocean, gab seine Stimme" Hab. 3, 10. Zweitens auch von Lebendigen ausgesagt, ist die häufige Formel „sprechen im Herzen" soviel als „denken" Jer. 5, 24; Zeph. 1, 12. Drittens ist das Reden uneigentlich, wenn es Lebendige an Lebloses oder auch des Sprechens und Verstehens menschlicher Rede Unfähige richten, vgl. „Ich (Jahweh) spreche zu dem Norden: Gieb!" Jes. 43, 6; Jahweh ruft Erde und Himmel zu Zeugen auf 48, 13; er ruft den Propheten von Mutterleibe an 49, 1; er antwortet dem Himmel Hos. 2, 23 (Luth. v. 21); er befiehlt den Schlangen Amos 9, 3, dem Schwerte v. 4, ruft das Wasser v. 6, schilt das Meer Nah. 1, 4, ruft die Dürre Hag. 1, 11. Er gebietet Hesekiel (39, 17): Sage allen Vögeln und allen Thieren! Viertens ist das Reden uneigentlich, wenn es zwar von Sprachfähigen an Sprachfähige gerichtet, aber durch Lebloses vermittelt ist. Solche leblose Vermittelungen des Redens sind theils Naturerscheinungen. In dieser Hin-

1) Mit Unrecht sagt also Häv., Einl. II, 2, S. 33: Jahn hat aus falscher Accommodation und als moderater Supranaturalist in seiner Einl. II. S. 353 geschrieben: der Ausdruck „Gott spricht" sei nicht immer in aller Strenge zu nehmen, sondern wolle oft nichts weiter besagen, als es habe sich unter der göttlichen Vorsicht so gefügt, dass Jemand Macht oder Anlass erhielt, etwas vorzunehmen.

sicht heisst es Jes. 30, 30 „Und Jahweh wird hören lassen das Krachen seiner Stimme und wird den Schlag seines Armes sehen lassen in Zorngluth und Flamme fressenden Feuers, Wolkenbruch, Regen und Hagelschlossen". Da ist die Stimme Jahwehs vom Donner zu verstehen; denn im Gewitter wird Gott gegen Assur zum Gerichte wenigstens ausziehen, wenn sich auch seine Gerichtsthätigkeit nicht im Gewitter vollzieht. Mit dem Reden Gottes ist ebenfalls das Donnern gemeint Hes. 10, 5: „Und die Stimme (der Ton) der Flügel der Cherube wurde gehört bis in den äusseren Vorhof, wie die Stimme Gottes des Allmächtigen in seinem Reden". Das Donnern ist gemeint, weil der Prophet mit Absicht „Gott der Allmächtige" setzt und sich dieser hauptsächlich im Gewitter kund giebt. An keiner der vielen Stellen, wo der Prophet erwähnt, dass Gott zu (mit) ihm selbst geredet habe, gebraucht er diese Bezeichnung Gottes. — Solche leblose Vermittelungen des Redens sind anderntheils Geschichtsereignisse. Hierher gehört zunächst, dass Gott den Hilfesuchenden antwortet z. B. Jes. 30, 19 f.: „Er wird dir antworten, sobald er es höret, und der Herr wird euch in Trübsal Brod und in Aengsten Wasser geben"; ferner 41, 17; 49, 8 „in der Zeit des Wohlgefallens habe ich dir geantwortet und in der Zeit des Heils geholfen"; 65, 24 „ehe sie rufen werden, werde ich antworten; noch während sie reden werden, werde ich hören". Dies „antworten, hören" geschieht durch Thatsachen. Solches „antworten" findet sich auch Micha 3, 4 „dann werden sie schreien zu Jahweh, und er wird ihnen nicht antworten und wird sein Angesicht vor ihnen verbergen u. s. w." Auf solches „Hören" wartet der Prophet als Vertreter des wahren Israel 7, 7. Ebenso ist der Gegensatz des Redens „das Schweigen" ein Nichthandeln Jes. 57, 11; 62, 1; 64, 11 (Luth. 12); 65, 6 „Ich will nicht schweigen, sonden bezahlen; ja ich will sie in ihren Busen bezahlen (6), beides ihre Missethat und ihrer Väter Missethat mit einander, die auf den Bergen geräuchert und mich auf den Hügeln geschändet haben u. s. w." So geschieht auch das Synonymum von Reden „das Offenbaren" durch Thatsachen, vgl. „der Herr hat geoffenbart seinen heiligen Arm" Jes. 52, 10; „Wem wird der Arm des Herrn offenbar?" 53, 1; „meine Gerechtigkeit ist nahe, dass sie geoffenbaret werde" 56, 1.[1])

1) Maimonides hat Recht gegenüber Merx, wenn dieser (Com. zu Joel

Einige Stellen werden uns etwas länger beschäftigen. Nämlich Jes. 36, 10 lässt der assyrische König durch seinen Rabsake (Oberhauptmann) von sich sagen: „Bin ich ohne Jahweh heraufgezogen gegen dieses Land, um es zu verderben? Jahweh hat zu mir gesagt: Zieh hinauf gegen dieses Land, um es zu verderben!“. Da fragt sich zuerst, ob uns diese Behauptung als Wirklichkeit, oder als Lüge berichtet ist. Das Erstere ist anzunehmen, weil auch 10, 12 ff. nicht in Abrede gestellt wird, dass Jahweh die Weltmacht Assur wirklich in seinen Dienst genommen, mit einer Strafmission gegen Vorderasien und so auch Israel betraut hat, sondern Jesaja nur hervorhebt, dass Assur seinen Auftraggeber Jahweh vergessen und sogar verhöhnt habe. Und dafür, dass dies die Vorstellung ist, sprechen auch viele andere Stellen, wo heidnische Fürsten und Völker als Beauftragte Jahwehs erscheinen. Und man kann nicht mit Nägelsbach z. St. sagen: „Dass der Assyrer einen solchen Auftrag nicht erhalten haben kann, sieht man daraus, dass der Herr selbst in den dem Hiskia gegebenen Antworten 37, 6. 21 ff. die Worte des Assyrers als Lästerworte bezeichnet und Juda in grossartiger Weise gegen ihn in Schutz nimmt.“ Denn Assur hat eben seinen Auftrag überschritten; das sagt ja Jesaja Cap. 10 selbst ausdrücklich und ausführlich; und der in Cap. 36 u. 37 erzählte Feldzug fällt ja mit dem in Cap. 10 gemeinten zusammen, wie Nägelsbach selbst zu 10, 5 begründet. Also ist auch jenes fragliche „Der Herr hat zu mir gesagt“ von 36, 10 nur ein anderer Ausdruck für die 10, 6 gebrauchten Worte „Wehe Assur, der meines Zornes Ruthe und in deren Hand mein Grimm Stecken (Ngb.) ist (5). Gegen eine heuchlerische Nation sandte ich ihn und gegen das Volk meines Ueberbrausens befehligte ich ihn, um Raub zu rauben und Beute zu erbeuten (6) etc.“ — Ist nun aber Assur wirklich von Jahweh zu seinen Kriegszügen befehligt worden, so fragt es sich, ob dieses durch eigentliches oder uneigentliches Reden Jahwehs geschehen sein soll. Eigentliches Reden Jahwehs könnte nicht etwa durch den Mund der israelitischen Propheten ge-

S. 277) sagt: „Der Ausschluss der Mittelursachen ist für den Propheten nicht eine Form der Diction, sondern genauer Ausdruck der Realität, wogegen der Philosoph [zunächst Maimuni] die Reihe der Ursachen sich nicht fortdemonstrieren kann und seine Differenz gegen den Propheten dadurch verdeckt, dass er erklärt, jener kenne auch die Reihe der Mittelursachen, aber seine Redeweise gestatte ihm, dieselbe zu ignorieren“.

schehen sein, indem Jahweh eine Kunde von den seinen Propheten mitgetheilten Bedrohungen Israels zu den Ohren des assyrischen Königs hätte dringen lassen. So Nägelsbach zu Jes. 36, 10; Keil zu der Parallelstelle 2 Kön. 18, 25. Diese Auffassung ist schon ganz unvereinbar mit den Jes. 10, 6 gebrauchten Ausdrücken „ich sandte ihn," „ich befehligte ihn"; aber ebenso mit der 36, 10 und 2 Kön. 18, 25 stehenden Wendung „Jahweh hat zu (אֶל) mir gesagt". Sollten diese Worte von einem indirecten, durch die israelitischen Propheten vermittelten Verkehr Jahwehs mit dem Assyrer aufgefasst werden, so müsste אֶל mit „in Bezug auf" übersetzt werden. Dieses ist zwar an sich möglich, vgl. oben Bd. I. S. 143, Anm.; aber hier doch einfach unmöglich, weil die Aufforderung „ziehe hinauf!" darauf folgt. Diese Ausdrücke bezeugen in Uebereinstimmung untereinander, dass es israelitische Anschauung war, Jahweh habe direct zu dem Assyrer gesprochen. Eigentliches Reden Jahwehs zum Könige von Assyrien könnte nun noch als direct im Traum oder im wachen Zustande geschehen gedacht sein. Indes davon steht doch weder in diesem Berichte noch sonst bei den Propheten, welche, wie wir sehen werden, oftmals von solchen Beauftragungen fremder Fürsten und Völker reden, irgend eine ausdrückliche Andeutung, und auch die Geschichtsschreiber, welche über diese jüngeren Beeinflussungen von Nichtisraeliten oder gewöhnlichen Israeliten durch Jahweh berichten, vgl. oben Bd. I. S. 143 f. 155 f., erwähnen (wenn wir von dem eben fraglichen Verb „reden etc." absehen) kein Merkmal einer solchen eigentlichen und directen Anrede Jahwehs an dieselben.[1]) Da demnach die wirklich stattgehabte

1) Ueberdies ist ja an sich der Traum ein mögliches Mittel, indem Jahweh sich im Traume als Auftraggeber und damit als Erreger des Traumes documentirt haben könnte. Denn wenn man auch einwenden wollte, dass die Assyrer in Vorderasien viele Länder zu erobern strebten und unter diesen Israel eine verschwindende Grösse war, also Israel nicht das eigentliche und bewusste Ziel eines assyrischen Eroberungszuges gewesen sein könne, so will man damit zu viel beweisen. Denn man darf nicht vergessen, dass Israels Gott der einzige war, welcher die Fäden der Geschichte in der Hand hatte, dass Israel ein besonderes Object seiner Pläne war, dass er also gerade Israel zu einem Ziel eines assyrischen Eroberungszuges machen konnte, wenn er wollte. Er konnte dies thun, indem er im Traum die Gedanken des Assyrerkönigs gerade auf Israel lenkte. Der Assyrerkönig konnte dann seinen Traum von demjenigen Gott ableiten, mit dessen Land ihn der Traum beschäftigt hatte. Wollen wir aber bei dem Traum als demjenigen Offen-

Beauftragung des Assyrers weder durch mittelbare noch durch unmittelbare eigentliche Ansprache Jahwehs an denselben bewirkt worden ist, so bleibt nur übrig, dass dieselbe durch uneigentliches Reden Jahwehs vermittelt zu denken ist. — Und so bequem und nach älteren Analogien [1]) correct auch die Annahme eines eigentlichen und directen Sprechens Jahwehs zu den fremden Fürsten (und Völkern) wäre, so müssen wir uns, abgesehen von dem schon erwähnten Schweigen der Berichte, um so mehr vor dieser Annahme hüten, als auch die Propheten und Geschichtsschreiber Israels durch einzelne Momente ihrer Darstellung zur Annahme eines uneigentlichen Redens Jahwehs in positiver Weise veranlassen. Denn, kehren wir zu jenem 36. Cap. des Jesaja zurück, dessen 10. v. uns jetzt beschäftigt, so schloss der Rabsake seine Herausforderung Israels und Jahwehs mit folgenden Worten v. 18—20: „Dass nur nicht euch verführe Hiskia, indem er sagt: „Jahweh wird uns erretten"! Haben die Götter der Nationen ein jeder sein Land errettet aus der Hand des Königs von Assur? Wo sind die Götter von Hamath etc. und haben sie etwa Samaria aus meiner Hand errettet? Welche sind unter allen Göttern dieser Länder, welche ihr Land aus meiner Hand errettet haben, dass Jahweh Jerusalem aus meiner Hand erretten sollte?" Diese geringschätzige Auslassung des Assyrers über Jahweh stimmt doch nicht dazu, dass Jahweh durch eine eigentliche und directe Anrede den Assyrerkönig befehligt haben soll; und über diese Schwierigkeit führt auch der Ausweg nicht hinweg, dass der Assyrer zwar vor dem Auszuge die Stimme Jahwehs gehört, aber während seines Feldzuges im Uebermuth Jahweh vergessen habe. Davon enthalten doch die oben angeführten Schlussworte nicht nur nicht die leiseste Andeutung, sondern

---

barungsmittel stehen bleiben, dessen sich Jahweh zu dieser Lenkung der Gedanken des assyrischen Königs bedient hätte, so werden wir auch auf diesem Wege schliesslich zur Annahme eines uneigentlichen Redens geführt, weil jede Gedankenbeeinflussung im Traum als durch den Geschichtsverlauf bewirkt gedacht werden muss, so lange eine andere Herkunft derselben nicht garantirt ist. S. 10—13. — Ein eigentliches Reden Gottes zu einem im wachen Zustande Befindlichen anzunehmen, dazu geben uns nun vollends die biblischen Bücher keine Erlaubnis, denn ein solches haben sie von keinem Nichtisraeliten und von keinem Israeliten berichtet, der nicht Prophet gewesen ist.

1) Man denke an Abimelech von Gerar, vgl. oben S. 65—67. 73 alle vorkommenden Fälle!

anstatt dessen vielmehr einen Hinweis, welcher uns den genannten Ausweg zu betreten verbietet. Denn aus der Frage des Rabsake „haben die andern Götter errettet und wird Jahweh erretten?“ hört man nicht nur keinen Anklang an ursprüngliche Bundesgenossenschaft zwischen Assur und Jahweh, sondern im Gegentheil den Trotz heraus, welcher es von vornherein auf eine Bekämpfung Jahwehs wie der andern Götter abgesehen hatte. Vielmehr also, wie im Eingange der Rede die v. 7 stehende Hinweisung auf das gerade zwischen Jahweh und dem die Höhenältäre ausrottenden Hiskia vorhandene Feindschaftsverhältnis, so sollen auch die angeführten Schlussworte die Gedankenbewegungen darstellen, welche v. 10 als ein „Reden Jahwehs zu dem Assyrer“ bezeichnet sind. — Und es ist ganz im Sinne des hebräischen Alterthums zu sagen, dass Gott a) die Geschichte Assyriens in ihrer Verflechtung mit der allgemeinen Geschichte sowie b) die Gedankengänge des betreffenden assyrischen Königs benutzte, um ihm die Vorsätze, Vorderasien und Israel zu bekriegen, einzugeben. Denn Jes. 37 lässt Gott gegenüber der Prahlerei des assyrischen Königs durch den Propheten dem Hiskia sagen: „Hast Du (Assyrer) es nicht gehört: Von ferner Zeit an habe ich es ins Werk gesetzt, seit der Vorzeit Tagen habe ich es gebildet, jetzt nun habe ich es eintreten lassen, dass es geschähe, nämlich zu verwüsten zu zerstreuten Trümmerhaufen befestigte Städte (26). Und Dein Wohnen, Deinen Ausgang und Eingang habe ich gekannt und Dein Toben wider mich (28). Weil Du tobtest wider mich und Deine stolze Sicherheit heraufgelangte zu meinen Ohren, so lege ich meinen Ring in deine Nase und meinen Zaum in deine Lippen und lasse Dich zurückkehren auf dem Wege, auf welchem Du gekommen bist (29)“. Da sind also die Unternehmungen Assyriens als Verwirklichungen der Pläne Gottes und als Folgen der Geschichtsgestaltungen kennen gelehrt, welche Gott bewirkt hat. Und der assyrische König wird gefragt, ob er von der proph. Voraussagung über den Geschichtsplan Jahwehs, von der göttlichen Vorbereitung der Zeitverhältnisse und der dadurch ermöglichten und veranlassten assyr. Unternehmungen, nicht gehört habe. Der assyr. König soll sich zum Bewusstsein bringen, dass die zu seiner Zeit vorhandene historische Situation, wodurch Gedanken in ihm angeregt, Entschlüsse geweckt und demnach Muth und Kraft zu seiner Eroberungspolitik erzeugt worden waren (36, 10), von dem leben-

digen Gott der isr. Prophetie stamme (37, 26). — Auf solche durch die geschichtlichen Mittelursachen bewirkte Gedankenlenkung Gottes ist es nun auch zu beziehen, wenn es bei Jesaja 5, 26 heisst „Er wird ein Panier aufwerfen den Völkern von ferne her und sie herbeipfeifen vom Ende der Erde"; 7, 18 „An jenem Tage wird der Herr zischen der Fliege am Ende der Wasser in Aegypten und der Biene im Lande Assur"; 7, 20 „Er wird ein Scheermesser miethen, nämlich die, so jenseits des Wassers sind, den König von Assyrien"; 8, 7 der Herr wird kommen lassen starke und viele Wasser des Stromes, nämlich den König zu Assyrien; 11, 10 die „Wurzel Isai's" d. h. der aus dem Wurzelstock Isai's von Gott hervorgetriebene Messias wird das Panier den Völkern sein. „Panier" 18, 3 gehört nicht hierher; denn es ist dort im eigentlichen Sinne verstanden und gemeint, Israel solle aufmerken, wenn die Nachricht vom Angriff Assurs auf Anthiopien eintrifft. Auf 18, 3 hätte deshalb auch Nägelsbach bei 27, 13 nicht zurückweisen sollen, wo es heisst „Und es wird geschehen an jenem Tage, da wird gestossen werden in eine grosse Posaune, und es werden (nämlich aus Israel, wie v. 12 steht), die verloren gingen im Lande Assur und die fortgestossen wurden ins Land Aegypten, kommen und anbeten Jahweh auf dem heiligen Berge in Jerusalem". Uebrigens ist aber nach der sonstigen vielfachen Analogie das hier in Aussicht gestellte „Posaunenblasen" bildlich zu nehmen von irgend welcher Geschichtsveranstaltung Gottes, wodurch die Exulanten Israels in Bewegung versetzt und mit Eifer erfüllt werden, wieder auf dem heiligen Berge ihre Kniee zu beugen. Der alttestamentliche Verfasser hat eben wenigstens die Engel noch nicht genannt, welche in der wirklichen Endzeit die Menschen rufen sollen Matth. 24, 31; 1 Cor. 15, 52; 1 Thess. 4, 16.

So im uneigentlichen Sinne ein Reden Gottes werden auch sonst Geschichtswirkungen desselben genannt. So lässt Gott den Jeremia sprechen 1, 15: „Siehe, ich will rufen alle Geschlechter der Königreiche gegen Norden hin, dass sie kommen sollen und setzen ein jedes seinen Thron an die Oeffnung der Thore Jerusalems etc." Aber nicht nur die obige Auseinandersetzung hat den Beweis geliefert, dass dieses Rufen nicht ein eigentliches und directes Anreden sein kann, sondern von neuem wird dies auch durch die genannten Objecte „alle Geschlechter der Königreiche des Nordens" und ferner durch die Verba bewiesen,

welche synonym mit jenem Rufen gebraucht werden. Denn ebendieselbe Geschichtswendung, die politische Vernichtung auch des Zweistämmereichs, wird folgendermassen angekündigt: Ich bringe ein Unglück herzu von Mitternacht 4, 6; ich will ein Volk von ferne bringen 5, 15; ein Volk wird erweckt werden 6, 22; ich bilde (gestalte) wider euch ein Unglück und ersinne wider euch einen Gedanken 18, 11; kommen lassen = bringen 19, 15; ich will schicken und holen alle Völker gegen Mitternacht, auch meinen Knecht Nebukadnezar 25, 9. Besonders lehrreich und wieder für die uneigentliche Auffassung dieser Art des Redens Gottes entscheidend ist „Ich habe die Erde gemacht und Menschen und Vieh, so auf Erden sind, durch meine Kraft und ausgestreckten Arm und gebe sie, wem ich will. Und jetzt nun habe ich alle diese Länder in die Hand meines Knechtes Nebukadnezar, des Königs zu Babel, gegeben und habe ihm auch die wilden Thiere auf dem Felde gegeben, dass sie ihm dienen sollen" 27, 5f. Da ist also diejenige Veränderung der geschichtlichen Lage, durch welche Babylonien die dominirende Macht in Vorderasien wurde und Juda für seine Sünden auch seine Strafe fand, in eine Reihe mit den früheren Veränderungen der geschichtlichen Lage gestellt; denn Gott ist da überhaupt das Recht vindicirt, die Herrschaft über die von ihm erschaffene Welt zu vertheilen, und es ist ausgesagt, dass er, wie früher Anderen, so jetzt diese Herrschaft Nebukadnezar verleihe. Wenn also dieser der „Knecht" Jahwehs genannt wird, so ist nur gemeint, dass er als der gegenwärtig grösste Gewaltinhaber auf der Gott gehörenden Welt dessen Stellvertreter und der Vollstrecker seiner Gerichtsurtheile sei. Also auch der Babylonier ist nur durch indirecte Einwirkung Gottes auf die Geschichtsverhältnisse, nicht durch eigentliche und directe Ansprache, durch eine der prophetischen gleiche Berufung, aufgefordert worden, die Strafe an Juda zu vollziehen. So uneigentlich ist auch zu verstehen „Siehe, ich werde befehlen und werde sie (die Babylonier) zu dieser Stadt zurückkehren lassen" 34, 22. Das Juda betreffende geschichtliche Strafverhängnis ist nicht anders zum Hereinbruch gelangt, als diejenige geschichtliche Katastrophe, durch welche später wieder Babylon für seinen Uebermuth bestraft wurde, und in Bezug auf welche derselbe Prophet folgende Ausdrücke gebraucht: Siehe, ich will erwecken und heranziehen lassen gegen Babel eine Versammlung von grossen Völkern aus dem Lande gegen Mitter-

nacht“ 50, 9; siehe, es kommt ein Volk und viele Könige werden erweckt“ v. 41; er will erwecken gegen Babel den Geist eines Verderbers 51, 1; schicken will er Fremde etc. v. 2; Jahweh hat den Geist der Könige Mediens erweckt v. 11. Das sind alle bei Jeremia vorkommenden Ausdrücke, welche Gottes Einwirkung auf die Geschichtsveränderungen bezeichnen.

Bei Hesekiel ist das Eingreifen Gottes in den Geschichtsverlauf durch folgende Wendungen ausgedrückt: Siehe, ich will das Schwert über euch bringen 6, 3; ich will die ärgsten unter den Heiden kommen lassen 7, 24. Entscheidend wieder für die uneigentliche Fassung des fraglichen „Redens“ Gottes ist die Darstellung im 14. Cap., denn wie Gott seinen Arm ausstreckt und Theuerung in ein Land schickt und auch die bösen Thiere in ein Land bringt (kommen lässt), so lässt er auch das Schwert kommen über ein Land 14, 13. 15. 17. Wie also Gott leblose und sprachunfähige Mittel in Bewegung setzt, um ein Land zu bestrafen, so auch die schwerttragenden Menschen, obgleich diese Sprachverständnis besitzen und also durch eigentliches und directes Anreden herbeigebracht werden könnten. Darauf, dass Hesekiel indirecte Einwirkung Gottes gemeint hat, führen auch die weiter von ihm gebrauchten Ausdrücke; denn gewöhnlich steht „die Hand ausstrecken“ z. B. auch 35, 3; sonst noch „sammeln die Buhlen Israels“ 16, 37; 20, 34; „ich will deine Buhlen wider dich erwecken“ 23, 22; das Schwert kommen lassen über Aegypten 29, 8, und in seinem ganzen Buche steht nur ein einziges Mal ein Synoymum von „reden“, nämlich 38, 21 „Ich will wieder ihn (Gog) rufen nach allen meinen Bergen hin: Schwert!“. Vgl. aus dem Jesajabuche noch 13, 3 f. 17!

Eine besondere Besprechung verlangt nun noch die Berufung desjenigen Geschichtshelden, welcher die Befreiung Israels aus der babylonischen Verbannung bewirkte. In Bezug auf ihn heisst es Jes. 41, 2—4 „Wer hat erweckt vom Sonnenaufgang einen Gerechtigkeitsstifter, rief ihn hinter sich her, gab hin vor ihm Nationen und liess ihn Könige niedertreten, machte dem Staube Gleiches zu seinem Schwert, etwas der zerstreuten Stoppel Gleiches zu seinem Bogen? Er verfolgt sie, zieht dahin in Frieden; des Weges auf seinen Fusstapfen kommt er nicht zurück. Wer hat das gethan und gemacht? Der die Generationen ruft vom Anfang: ich, Jahweh, der erste und bei den Letzten ich der-

selbe".[1]) Diese Stelle schon für sich allein giebt uns gleich eine erschöpfende Antwort auf die Frage, wie sich der Prophet die Berufung des Befreiers Cyrus gedacht hat. Denn erstens lehrt sie uns, dass Gott durch kriegerische Erfolge ihn gross gemacht, also durch dasselbe Mittel ihn in den Vordergrund der Weltbühne gestellt hat, durch welches er auch andere Geschichtsgrössen empor gehoben hat. Zweitens bringt diese Stelle die Schicksalswendung, welche Gott in des Persers Leben und Macht wirkte, in Parallele zu den Schickungen, durch welche Gott die wechselnden Menschengeschlechter durch den Curvengang der Weltgeschichte leitet. Demnach zeigt die Stelle, dass das „Erwecken" und „Berufen"

---

1) Zur Auslegung dieser Stelle bemerke ich dies: Die Worte מִי הֵעִיר מִמִּזְרָח צֶדֶק יִקְרָאֵהוּ לְרַגְלוֹ sind von den LXX wiedergegeben worden mit *Τίς ἐξήγειρεν ἀπὸ ἀνατολῶν δικαιοσύνην, ἐκάλεσεν αὐτὴν κατὰ πόδας αὐτοῦ*; Die Vulgata hat übersetzt: Quis suscitavit ab oriente iustum, vocavit eum, ut sequeretur se? Da ist also צדק als Object zu העיר gefasst. Dieser Auslegung ist auch Luther gefolgt, und sie ist von Nägelsbach erneuert worden. Diese Auffassung hat die Schwierigkeit, dass צדק, das Abstractum „Gerechtigkeit", als Object des הֵעִיר „erwecken" genommen werden, und dass aus diesem Abstractum für die folgenden Sätze das Concretum „Gerechter" herausgenommen werden muss. — Diese beiden Schwierigkeiten scheinen mir aber weniger schwer zu wiegen, als diejenigen Schwierigkeiten, von welchen eine andere Auffassung gedrückt wird. Nämlich die Masoreten haben durch ihre Accentuation צדק als zum Folgenden gehörig bezeichnet, und ihnen folgend haben die neueren Commentatoren übersetzt „Wer hat erweckt vom Aufgang den, welchem Gerechtigkeit (Recht, Heil, Sieg) begegnet zu seinem Fusse hin?" Diese Uebersetzung scheint mir aber an zu vielen Künstlichkeiten zu leiden. Denn da besteht das Object von העיר in einem ganzen Satze; „begegnen" ist ein unnatürliches Verb zu „Heil, Sieg"; לרגלו muss die Bedeutung „vor ihm" erhalten, während es sonst „hinter ihm" heisst. — Um der grossen Schwierigkeit zu entgehen, welche die folgenden Worte bieten, nehme ich an, dass zu יתן das Object כְּ ist, also „er macht dem Staube Gleiches zu seinem Schwert, etwas der zerstreuten Spreu Gleiches zu seinem Bogen". Dies ist ganz wohl möglich. Denn כְּ ist bekanntlich ein Nomen, welches „Bild, Aehnliches, Gleiches" bedeutet. Ferner „etwas dem Staube Gleiches" sind etwa kleine Steine, Kiesel; und man muss sich erinnern, dass Josua 5, 2 f. die Beschneidung mit Messern (חרבות) von Kieseln vollzogen wurde, wie letztere zu gleichem Zwecke auch 2 Mose 4, 25 verwendet wurden. Etwa einen Kiesel macht nun Gott zum Schlachtmesser dieses Helden d. h. durch ein unansehnliches Mittel lässt er ihn siegreich und furchtbar sein. Und ebenso macht Gott eine Stoppel, einen Halm zu einem biegsamen und schnellkräftigen Bogen für diesen Helden. — Im 3. Verse scheint mir Nägelsbachs neue Deutung immerhin die annehmbarste zu sein, und ich habe deshalb nach ihm übersetzt. —

des Cyrus zu seinem geschichtlichen Hervortreten überhaupt (denn zunächst davon, nicht von dessen Entschluss, Israel freizugeben, handelt die Stelle) nur als uneigentliches Reden zu denken ist. Diese Auffassung wird auch von den übrigen Stellen, welche Gottes Einwirkung auf Cyrus betreffen, nicht zurückgewiesen, sondern vielmehr gefordert. Nur die freundliche Stellung des Cyrus zur Jahwehreligion, sein daraus hervorgehender Beschluss, das Jahwehvolk zurückzusenden und den Jahwehtempel wieder aufbauen zu lassen — lauter nicht zu bezweifelnde Thatsachen —, hat Gott durch eigentliches Reden indirect gewirkt, indem er dem Perserkönig die Kunde von seiner alleinigen Realität, von seiner Erwählung Israels, von seiner Verheissung des Exilsendes nach 70 Jahren und der auf Cyrus gesetzten Hoffnung zukommen liess. — Dass dies wirklich die Anschauung des Propheten in Bezug auf den fraglichen Punkt ist, wird eine Vergleichung der Stellen lehren, welche von der Einwirkung Gottes auf Cyrus handeln. Es heisst: „Ich habe [ihn] erweckt vom Norden, und er kam vom Sonnenaufgang. Er ruft meinen Namen an. Ueber Satrapen kommt er wie über Koth und wie ein Töpfer, der den Thon tritt", 41, 25, also militärische Anstrengungen und Erfolge sind die Mittel seines Emporsteigens. „Der da spricht in Bezug auf Kores: „mein Hirte!" und „der all mein Wohlgefallen vollbringt" und zwar, indem er sagt zu Jerusalem: du sollst gebaut werden und zum Tempel: du sollst gegründet werden" 44, 28. Diese Anrede braucht ja nicht eigentlich gemeint zu sein, und darauf, dass sie es nicht ist, weist die Anwendung der 3. Person in dem zweiten Namen hin, und eben deswegen ist das ל mit „in Bezug auf" zu übersetzen. Ebenso ist es in der nächsten Stelle 45, 1—5 „So hat gesagt Jahweh in Bezug auf seinen Gesalbten, in Bezug auf Kores, den ich bei seiner Rechten erfasst habe, um vor ihm niederzutreten Nationen und damit ich die Hüften von Königen entgürte, um zu öffnen vor ihm Thüren und damit Thore nicht verschlossen seien (1): Ich werde vor dir hergehen und Höhen ebenen, eherne Thüren zerbrechen und eiserne Riegel zerhauen (2). Und ich werde dir Schätze der Finsternis und Kostbarkeiten der Verstecke geben, damit du wissest, dass ich Jahweh es war, der deinen Namen rief, der Gott Israels (3), um meines Knechtes Jacob und Israels meines Auserwählten willen. Und ich rief dich bei deinem Namen, ich zubenannte dich, ohne dass du mich gekannt hast (4). Ich Jahweh, ausser dem es keinen Gott giebt, ich gürtete dich, ohne

dass du mich kanntest (5)". Wie schon gesagt, will auch das in v. 1 gebrauchte לְ nicht mit „zu" übersetzt sein, sodass die folgenden Worte die Wiederholung einer directen, eigentlichen Anrede wären, welche Gott an Cyrus gehalten hätte. Das לְ will vielmehr sein „in Bezug auf", sodass Gott seine in Bezug auf Cyrus gehegten Pläne und die ihm zu gewährenden Unterstützungen hier zum ersten Mal ausspricht, seinem Propheten mittheilt, damit die Kunde auch von dieser Weissagung zu Cyrus dringe und ihn zum Glauben an Jahweh und zum Wohlwollen für Israel bewege. Gegen diese Auffassung spricht nicht, dass Cyrus „der Gesalbte Jahwehs" genannt wird; denn mag man darin auch eine Geistbegabung des Cyrus und nicht vielmehr blos die von Jahweh verliehene Fürstenwürde desselben angezeigt finden, so wäre er doch auch durch Geistbegabung nicht zum Propheten, also nicht zum Empfänger eigentlicher und directer Anrede von seiten Gottes, geworden. Gegen diese Auffassung spricht auch nicht, dass von v. 2 an Cyrus in der zweiten Person erscheint; denn da die Rede sich auf Cyrus bezog und indirect durch den Propheten hindurch wirklich an ihn gerichtet war, so war es natürlich, dass die Rede in ihrem weiteren Verlauf so geformt wurde, als wenn sie an ihn gehalten worden wäre. Für diese Auffassung aber sprechen mehrere Momente noch ausser dem oben schon angeführten. Denn die Rede beginnt gleich so, wie sonst die an Propheten gerichtete Rede; ferner im ersten Theil der Rede erscheint Cyrus in der dritten Person, also als Besprochener; ferner das Nennen des Namens des Cyrus (v. 3) ist doch nicht früher, sondern eben erst in der vorliegenden Weissagung geschehen, Gott hat ihn doch nicht früher ausser der eben ausgesprochenen Offenbarung bei seinem Namen genannt und mit einem Zunamen geziert d. h. ihm den Titel „Gesalbter" gegeben, ehe ihn Cyrus kannte (v. 4). Diese beiden letzten, aus v. 3 und 4 geschöpften Momente sind schon für sich ganz entscheidend; denn sie zeigen wieder, dass die Rede im weiteren Verlaufe so gestaltet worden ist, als würde sie eben von Cyrus gelesen und als käme diesem zum Bewusstsein, dass sein Name einstmals in dieser Weissagung von Jahweh genannt worden sei. Endlich kommen in dieser Stelle auch andere uneigentliche Ausdrücke vom Einfluss Gottes auf das Schicksal des Cyrus vor, wie zuletzt noch „ich gürtete dich" (v. 5). Stösst man sich aber, um dies noch hinzuzufügen, immer wieder an der für לְ gegebenen Ueber-

setzung „in Bezug auf", so kann man sowohl 44, 28 als auch 45, 1 übersetzen „zu", nur muss man in Gedanken hinzufügen „durch mich, den Propheten, sprach Gott so und so zu Cyrus". Ebenso ל auch Amos 5, 4 „So hat gesagt Jahweh zum Hause Israel: Suchet mich etc.!"; Obadja 1, 1. — Auch in den noch übrigen Stellen steht Cyrus in der dritten Person, vgl. „Ich habe ihn erweckt in Gerechtigkeit, und alle seine Wege werde ich ebenen. Er soll meine Stadt bauen und meine Exulantenschaft entsenden, nicht um Kaufpreis und um Geschenk, hat gesagt Jahweh Zebaoth" 45, 13; „der ich rufe einen Raubvogel vom Sonnenaufgang, aus fernem Lande einen Mann meines Rathes" 46, 11; „Ich habe es geredet und habe ihn gerufen, ich habe ihn kommen lassen, und er wird seinen Weg erfolgreich beenden" 48, 15. — Dass aber Gott durch die Propheten ruft, das steht ausdrücklich 50, 2 „ich rief, und niemand antwortete"; ebenso 66, 4; Jer. 7, 13.

Nun ist aber nicht blos die Berufung des Cyrus Jes. 41, 4, vgl. S. 245 f., mit dem „Rufen der menschlichen Generationen" d. h. mit der indirecten Einwirkung Gottes auf die Geschicke der einander succedirenden Menschengeschlechter in Parallele gebracht, sondern auch die Berufung Israels, des Heilsvolkes, des Knechtes Jahwehs, ist in demselben Capitel erwähnt, und sie ist überhaupt in diesem zweiten Jesaja theilweise mit denselben Ausdrücken beschrieben, welche auch vom Eingreifen Gottes in den zur Zeit des Cyrus sich abwickelnden Geschichtsprocess gebraucht sind. Man vergleiche „Und du Israel mein Knecht, Jacob, der ich dich erwählt habe, Same Abrahams meines Liebhabers (8), der ich dich von den Enden der Erde erfasst und von ihren entlegenen Orten gerufen und zu dem ich gesprochen habe: „„Mein Knecht bist du, ich habe dich erwählt und nicht verworfen (9)"", fürchte dich nicht etc.!" 41, 8—10; „Gedenke daran, Jacob und Israel, denn du bist mein Knecht, ich habe dich gebildet; Knecht bist du mir; Israel, du sollst mir unvergessen sein" 44, 21; „Höre auf mich, Jacob und Israel, mein Berufener!" 48, 12.[1]) — Da könnte also Jemand den Schluss für

1) Zu diesen Stellen muss auch gezogen werden „Ich Jahweh habe dich berufen in Gerechtigkeit und erfasste dich bei deiner Hand und bewahrete dich und machte dich zum Bundesmittler für das Volk, [mit „Volk" ist der unfromme, aus der Gottesgemeinschaft gefallene Theil Judas, insbesondere auch des Zehnstämmereichs gemeint, vgl. Bd. I. S. 56 f., Anm.], zur Licht-

berechtigt halten, dass nach der diesem Propheten gewordenen Offenbarung auch bei der Berufung Israels kein eigentliches und directes Reden Gottes statt gefunden habe, dass jene grundlegende Aufforderung an Abraham „Und der Herr sprach zu Abraham: Gehe aus deinem Vaterland und von deiner Freundschaft etc.!“ 1 M. 12, 1—3 [1]) nur ein uneigentliches Reden, eine Lenkung der Gedanken des Patriarchen durch Völkerbewegungen, gewesen sei. Aber dieser Schluss ist unbegründet, und es ist nicht daran zu denken, dass Gott dem Propheten diese Anschauung mitgetheilt habe. Denn bei demselben Propheten lesen wir: „Wer hat der Plünderung preisgegeben Jacob und Israel den Räubern? Nicht Jahweh, an welchem wir gesündigt haben und in dessen Wegen sie nicht gehen wollten und auf dessen Gesetz sie nicht hörten?“ 42, 24; „So hat gesagt Jahweh, dein Erlöser, der Heilige Israels: Ich bin Jahweh dein Gott, der dich lehrt zu deinem Nutzen, der dich leitet auf den Weg, welchen du gehen sollst (17); wenn du gemerkt hättest auf meine Gebote, so wäre gleich einem Strom dein Heil geworden und deine Rechtbeschaffenheit gleich Wellen des Meeres“

---

quelle für die Nationen“ Jes. 42, 6; „So hat gesagt Jahweh: In der Zeit des Wohlgefallens habe ich dir geantwortet, in der Zeit der Errettung [als die 70 Jahre des Exils sich ihrem Ende näherten] habe ich dir geholfen und ich bewahrte dich und machte dich zum Bundesmittler für das Volk, um in Stand zu setzen das Land [das gelobte Land Palästina], zu vertheilen [wieder] jetzt wüst gewordene Erbtheile [die früheren Stammessitze der 12 Stämme]“ 49, 8. Auch diese Stellen gehören hierher. Denn sie handeln zwar von dem wahren Israel, aber dieses ist nur die Blüthe des einstmals als Ganzes gepflanzten Baumes, es ist nur der „bewahrte“ „heilige Same“ (Jes. 6, 13), die Herzwurzel, von welcher aus Gott dem ganzen Volke das himmlische Mark zuführen und einstmals den Baum erwachsen lassen will, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels [das ganze Menschengeschlecht] wohnen wird, Matth. 13, 32. Wer sich von der Continuität zwischen dem empirischen Israel und dem eigentlichen Gottesvolk Israel überzeugen will, der vergesse nicht, wenn er z. B. 49, 1—9 liest, v. 3 „Und sprach zu mir: Mein Knecht bist du, **Israel**, in dem ich mich verherrlichen werde“ mitzulesen!

1) Und daran erinnert der Prophet ausdrücklich, indem er sagt: „Höret auf mich, die ihr der Gerechtigkeit nachjagt, die ihr Jahweh sucht: Blicket auf den Fels, daraus ihr gehauen, und auf die Brunnengrube, daraus ihr gegraben seid! Blicket auf Abraham, euren Vater, und auf Sara, die euch gebar! Denn er war allein, da ich ihn rief, und da ich ihn segnete und mehrte“. Jes. 51, 1 f.

48, 17 f. „Beobachtet Gerechtsame und thut Gerechtigkeit!“ 56, 1; nun doch nach dem bekannten Gesetz Jahwehs. „Wie ein Volk, welches das Recht seines Gottes nicht verlassen hat, fordern sie von mir gerechte Gerichte etc.“ 58, 2. „Das Recht ist zurückgedrängt“ 59, 14. Also durch sein Reden zu Israel hat Jahweh diesem Volke sein Gesetz gegeben. Gott hat dadurch dem Volke Israel etwas mitgetheilt, was die andern Völker, in deren Geschichte er doch auch, nämlich indirect, durch uneigentliches Reden eingegriffen hat, nicht empfangen haben, „worauf vielmehr die Inseln harren“ 42, 4 und was „das Licht der Nationen“ werden soll v. 6. — Demnach ist die Berufung, Erwählung, Erfassung, Führung Israels nicht ebenso, wie diejenige anderer Völker, durch indirecte Einwirkung Gottes auf die Völkerbewegungen geschehen, und es ist gar nicht etwa alttestamentliche Anschauung, sondern moderne Geschichtstheorie, dass Gott den Wandertrieb der semitischen Stämme benützt habe, um Abraham nach Palästina zu führen. Ja, der Wandertrieb war in Tharah und führte ihn bis nach Haran in Mesopotamien, aber von dort weg führte den Abraham nicht mehr die Natur, sondern die Gnade, welche die natürlichen Triebe den himmlischen unterthänig zu machen befahl und die natürliche Verbindung mit der Völkerwelt zerriss, um diese einstmals in den veredelten Stamm als Pfropfreis einzusenken (Röm. 11, 17). So in das natürliche Fleisch einschneidend klang das Gebot der Selbstverleugnung „Gehe aus deinem Vaterlande und von deiner Freundschaft etc.!“ Und man sieht, dass die biblischen Geschichtsbetrachter gar nicht etwa zu kurzsichtig oder blind oder befangen gewesen sind, um nicht menschliche und göttliche Triebe der individuellen und nationalen Bewegungen zu unterscheiden; denn den Tharah lassen sie eben von dem natürlichen, den Abraham von dem übernatürlichen Trieb beherrscht sein. Ferner nicht die Hungersnoth hätte Israel nach Aegypten geführt, sondern diese hätten auch sie wie andere Stämme in ihrem Lande überstanden; nein, eine ausdrückliche Erklärung Gottes an Jacob (1 M. 46, 1 ff.) schlug die in ihm immer wieder trotz der natürlichen Sehnsucht nach Joseph auftauchenden Bedenken endgiltig nieder und ermuthigte ihn, dass er in Berseba den Fuss über die Grenze des Verheissungslandes setzte. Und weder die Tyrannei des Pharao noch die in Mose zuerst aufbrausende Naturkraft Israels, sondern eine Gotteserscheinung hat die Auswanderung Israels

aus Aegypten bewirkt. — Und dieselbe Anschauung, dass Israels Berufung und geschichtliche Leitung, so sehr sie auch äusserlich den indirecten Einwirkungen Gottes auf die übrigen Völker gleich ist, doch aus einer ganz andersartigen Bethätigung Gottes hervorgegangen ist, wie sie auch zu einem ganz andersartigen Ziel geführt hat, finden wir auch in dem Propheten Hesekiel. Bei ihm heisst es in der grossen Bildrede über die zwischen Jahweh und Israel stattgefundenen Beziehungen: Zu Israel, als es einstmals gleichsam wie ein neugeborenes Kind in seinem Blute dalag, sprach Jahweh: „Du sollst leben". 16, 6. Ist dieses Sprechen, so fragt man sich, nicht ebenso bildlich gemeint, wie die in der ganzen folgenden Geschichte vorkommenden Handlungen Jahwehs (dass er Israel einhüllte etc.)? Die Antwort lautet: nein; denn v. 8 steht „Und ich schwur dir zu und trat in einen Bund mit dir, spricht der Herr Jahweh, und du wurdest mein". Das muss doch auch im Sinne des Propheten von einer ausserordentlichen, übernatürlichen That Gottes gesagt sein, die er nur in Bezug auf Israel, nicht auch in Bezug auf die andern Völker vollbrachte, und die er auch nur durch eine ausserordentliche, übernatürliche, unmittelbare Wirkung vollbringen konnte, kurz: durch die Erscheinung und Gesetzgebung auf dem Sinai. Und auch daraus, dass die Aufrichtung des zukünftigen ewigen Bundes nicht durch ein Heraustreten Gottes aus seiner Transcendenz geschieht, v. 60, geht nicht hervor, dass der erste, der Jugendbund, nicht durch eine unmittelbare Kundgebung Gottes gestiftet ist. Denn die Erlösung Israels aus dem Exil ist eben durch die Weissagungen Gottes durch die Propheten als Gottes unmittelbares Werk beglaubigt; wie hätte dieses aber inbetreff der Schicksale, welche Israel in seiner Jugend erfuhr, der Fall sein sollen, wenn es nicht eben durch eigentliches Reden Gottes aus seiner Herrlichkeitswolke heraus geschehen wäre? — Vielmehr die Errettung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens musste, um als Gottes besonderes Werk erkannt werden und eine ganz einzigartige Beziehung Israels zu Gott begründen zu können, noch in stärkerem Maasse durch Gottes unmittelbare Aufforderung und „seinen ausgereckten Arm" geschehen, als die Errettung Israels aus der Knechtschaft Babels, welche zwar durch die Weissagung der Propheten in Cyrus und dem gläubigen Theile Israels angeregt wurde, aber im übrigen mit Benützung der natürlichen Hilfsmittel Gottes bewirkt wurde. [Von jener

eigentlichen, aber indirecten Gotteswirkung ist es zu verstehen, wenn es so oft heisst, dass Gott das zerstreute Israel sammeln werde Hes. 11, 17; 28, 25; 34, 13; 36, 24; 37, 11 und dass er das Verlorene suchen wolle 34, 16. Von dieser Benützung der natürlichen Hilfsmittel, durch welche Gott sein gerettetes Volk beglücken will, ist gesagt, dass er werde einen ewigen Hirten auftreten lassen, nämlich seinen Knecht David 34, 23 d. h. das Königshaus Davids, wie man deutlich aus 37, 22—25 ersieht, wornach über das künftig wieder geeinte Reich der zwölf Stämme nur die eine davidische Fürstenfamilie herrschen soll. Solche Benützung natürlicher Mittel ist es auch, dass er ihm will „eine berühmte Pflanzung" (Luth.) d. h. einen herrlichen Pflanzenwuchs erwecken, damit sie nicht mehr Hunger sollen leiden im Lande 34, 29]. — Und auch Hesekiel, wie der zweite Jesaja, erinnert ausdrücklich an Abraham, mit dem jener Jugendbund geschlossen ward, und an einen Haupttheil der dabei von Gott gegebenen Verheissung, vgl. „die Bewohner dieser Wüsteneien auf dem Boden Israels (nach dem Fall Jerusalems) sagen: Allein war Abraham, und er bekam das Land zum Besitz; da wir nun viele sind, so ist uns das Land um so mehr zum Besitz gegeben" Hes. 33, 24. — Und wenn auch dieser Prophet Hesekiel von der einstmals an Israel mitgetheilten Gesetzesoffenbarung spricht, so hebt er gerade diejenigen Bestandtheile derselben hervor, welche durch ihre Einzigartigkeit ihren einzigartigen Ursprung aus Gott bezeugen; denn das Gebot des Monotheismus ist sonst unerhört in der alten Welt, und wenigstens die Feier des Sabbathes war ein Unterscheidungszeichen Israels gegenüber den Völkern, vgl.: Jahweh erwählte Israel, gab sich ihm zu erkennen und schwur ihnen, ihr Gott sein zu wollen, und sprach zu ihnen, die Götzen wegzuwerfen, denn er nur sei ihr Gott, und gab ihnen seine Gebote, durch welche der Mensch lebt, der sie hält, und gab ihnen auch seine Sabbathe zum Zeichen zwischen ihm und ihnen, damit sie lerneten, dass er der Herr sei, der sie heiliget, Hes. 20, 5—12. — Und Hosea sagt 12, 5 „Und er (Jacob) rang mit einem Engel und siegte ob, er weinte und flehte zu ihm, zu Bethel fand er ihn, und dort redete er mit uns". Nun der Prophet, welcher ein wirkliches, äusserliches Ringen Jacobs mit dem Gott darstellenden Engel kennt, muss auch ein eigentliches Reden Gottes zu dem körperlichen Ohr des Patriarchen gekannt haben. Und diese eine Stelle wirft uns einen hellen Lichtstrahl theils rück-

wärts auf die Art, wie der Prophet das göttliche Eingreifen in die Geschichte des Erwählungsvolkes angesehen, theils vorwärts auf den Sinn, in welchem er von sich selbst ausgesagt hat, dass Gott mit ihm geredet habe.

Demnach, so gut auch die Propheten ein uneigentliches Reden Gottes in mannichfacher Art kennen (S. 237 f.), und so sehr auch dem uneigentlichen Reden Gottes, welches er in der Geschichte anderer Völker bethätigt hat (S. 239—249), die Leitung Israels äusserlich ähnlich ist: so haben doch die Propheten gelehrt, dass Gott zu diesem im eigentlichen Sinne geredet hat (S. 250—255). Dafür haben wir noch folgenden Beweis: Zu dem wahren Israel, welches Gott, vgl. S. 249 f. Anmerk., bewahrt und in der Zeit der Errettung zum Bundesmittler für Gesammtisrael gemacht hat, „um aufzurichten die Stämme Jacobs und zurückkehren zu lassen die Bewahreten Israels" Jes. 49, 6, gehörte auch der Prophet, welchem Gott die Weissagungen Jes. 40—66 mitgetheilt hat. Denn das „ich" von 49, 1 ff. „Höret ihr Inseln auf mich und merket auf, ihr Völker in der Ferne! Jahweh hat mich vom Mutterleibe berufen, seit meiner Mutter Schoosse meines Namens gedacht (1), und im Schatten seiner Hand versteckte er mich etc. (2) und sprach zu mir: Du bist mein Knecht, Israel etc. (3)" ist das im Propheten in einem besondern Sinne erwählte, das im Gottesorgan, dem Propheten, auch sein Organ besitzende Israel (vgl. Bd. I. S. 56, Anm.). Wenn sich nun der Prophet als einen Theil zu Israel rechnet, so ist die Voraussetzung, dass Israel wegen seiner Beziehung zu Gott auch seinerseits dieser Zugehörigkeit zum Propheten fähig und würdig ist. Da muss aber auch zu Israel Gott im eigentlichen Sinne geredet haben, denn auch der Prophet von Jes. 40—46 ist sich bewusst, dass Gott im eigentlichen Sinne zu ihm gesprochen habe. Dieses in der Fortsetzung dieser Arbeit noch weiter zu beweisende Resultat darf ich hier als bewiesen voraussetzen; ich erinnere aber diejenigen, welche es leugnen wollen, nur an 57, 18 ff.: „Ich will vergelten mit Tröstungen ihm (meinem Volke) und seinen Trauernden, indem ich als Frucht der Lippen schaffe „„Friede, Friede dem Fernen und dem Nahen!"", „hat Jahweh gesagt" und an 58, 1 ff., wo der Prophet berichtet, dass er von Gott aufgefordert ist (14) „Rufe getrost, schone nicht, erhebe deine Stimme wie eine Posaune und verkündige meinem Volke ihr Uebertreten und dem Hause Jacobs ihre Sünde!". Denn wenn die erstere Stelle etwa gar einladend

scheinen sollte, die göttliche Einwirkung auf den prophetischen Vortrag als ein uneigentliches Reden zu erklären, so wird wohl die andere um so mehr davon abschrecken. Und wer sich von der letzteren Stelle (und auch von dem „hat Jahweh gesagt“ in der ersteren Stelle) leiten lässt, hat die Hermeneutik für sich, weil diese fordert, dass man nach dem häufigeren Ausdruck den seltenen, nach dem prosaischen Ausdruck eines Prosaikers den von ihm irgendeinmal eingestreuten poetischen Ausdruck deute. Ueberdies will der Prophet die „Frucht der Lippen“ (57, 19) gar nicht mit der ihm ertheilten Offenbarung coordiniren, sondern er meint die dem Heil folgende Kunde (40, 9; 41, 27; 52, 7).

Also die Proph. kannten uneigentliches und eigentliches Reden Gottes.[1]) Und wem es Schwierigkeit macht, dass die Propheten, ohne den Unterschied zu bemerken, dasselbe Wort bald im uneigentlichen, bald im eigentlichen Sinne gebraucht haben sollen, den brauche ich nicht erst daran zu erinnern, dass wir dieses oftmals thun, weil wir in demselben Zusammenhang vom Brennen des Feuers und vom Brennen der Liebe, vom Flüstern der Stimme und vom Flüstern des Windes in den Zweigen der Bäume sprechen. Ich fordere ihn vielmehr auf, sich an einem concreten Beispiele anzusehen, dass die Propheten in der That in demselben Zusammenhange ein Reden Gottes in der metaphorischen und in der sinnlichen Bedeutung erwähnt haben. Ganz besonders lehrreich ist in dieser Beziehung Habakuk. Denn wenn er beginnt „Wie lange, Jahweh, habe ich gerufen und du hörtest nicht, schrie ich zu dir „„Gewaltthat““ und du halfst nicht?“ 1, 2, so soll das erwartete „Hören“ Gottes ein uneigentliches Reden Gottes, ein Helfen mit der That, sein, wie auch dabei steht. Ebenso ist es 1, 13 „Der du reiner bist an Augen, als dass du Böses sehen könntest, und der Heillosigkeit zuzublicken nicht vermagst, warum blickst du zu treulos Handelnden, schweigst, wenn der Gottlose verschlingt den, welcher gerechter ist, als er?“. Da ist wieder als „Schweigen“ Gottes das Zurückhalten einer uneigentlichen Rede, nämlich der thatsächlichen Bestrafung des Frevlers beklagt. Das ist ganz, wie oftmals in den Psalmen, vgl. S. 300 f.! Darauf heisst es „Auf meine Warte will ich tre-

1) Dachte daran Herder, wenn er (Geist d. Ebr. P. II. S. 57) schrieb: „Der Name „Wort Gottes“ heisst bei den Ebräern oft Führung, Leitung, Rath und That“?

ten und mich stellen auf die Schanze und will spähen, um zu sehen, was er zu mir reden wird und was ich als Antwort erhalten soll auf meine Einrede. Und es antwortete mir Jahweh und sprach: Schreib auf als Gesicht und grab ein in die Tafeln etc.!" 2, 1 f.; „Jahweh, ich habe gehört deine Kunde" 3, 2. Dieses ist ein anderes Reden Gottes, als das im ersten Capitel gemeinte. So hat kein Psalmdichter von sich ausgesagt, wie der ganze Psalter beweist, vgl. S. 260, Anm. Das ist kein „Spruch, Sage oder Sprüchwort", wie es sich die bedrückten Menschen über den Habgierigen aussinnen (Hab. 2, 6). Das ist keine Wahrsagung, wie sie sich die falschen Propheten im Namen der stummen Götzen aussinnen (Hab. 2, 18). Das ist kein eigenes Product des Propheten, denn, als er solches hörte, zitterten seine Lippen vor dem Geschrei (3, 16). Und wegen der Zurückbeziehung von 3, 16 auf 3, 2 u. 2, 2 müssen wir dieses Hören auf die Wahrnehmung der göttlichen Vorherverkündigung selbst beziehen, dürfen es nicht (wie oben S. 178 f.) als eine Vorausempfindung der Erfüllung der Weissagung auffassen.

Unterscheidung eines uneigentlichen und eines eigentlichen Redens Gottes in den Geschichts- und Lehrbüchern. — Man kann sagen, dass man das Sprechen Gottes nicht als eine isolirte Erscheinung, sondern nur im Zusammenhang mit den andern Thätigkeiten betrachten darf, welche Gotte im A. T. beigelegt werden. Darnach würde das Sprechen Gottes in den Umkreis der Anthropomorphismen, also derjenigen Ausdrucksweisen gehören, wonach Gott menschliche Wesenstheile und Wesensbethätigungen zugeschrieben werden. Aber auch wenn wir die eben bezeichnete Forderung erfüllen, so wird dadurch die Eigentlichkeit des Redens Gottes zu den Propheten nicht als unhistorisch erwiesen.

Denn 1) überhaupt haben die Anthropomorphismen des A. T. eine Basis in den Erfahrungen der Offenbarungsempfänger. Gott selbst sowohl als auch die Geister, die in seinem Dienste stehen, haben zum Zwecke der Manifestation solche Verdichtungen (Concentrationen) ihrer gewöhnlichen Daseinsart (μορφή) angenommen, dass die Propheten sie sehen konnten (vgl. oben S. 79 u. 148, Anm. 1). Amos (9, 1) sah Jahweh auf dem Altar stehen, Jesaja (6, 1) sah ihn sitzen, und Hosea (12, 5) hat uns als göttliche Kunde (das Suffix v. 1 ist Gott; Nowack z. St.) gesagt, dass Jacob mit einem Engel rang. Andererseits haben aber auch die Propheten gewusst, dass die Wesenheit (Substanz) Gottes „Geist" ist (Jes. 31, 3; Bd. I. S. 126 f.). Obgleich es demnach erlaubt wäre, zu sagen, dass die Propheten überall, wo sie von menschenartigen Theilen Gottes reden, dessen Offenbarungsgestalt gemeint hätten (zwar nicht dessen Daseinsart, wie dieselbe

in ihrem Fürsichsein sei): so muss man doch hinzufügen, dass die Propheten mit Bewusstsein menschenartige Wesenstheile und Wesensbethätigungen zu dem Zwecke angewendet haben, um auf bildliche Weise Gottes Wesen und seine Wirksamkeit zu bezeichnen. So gleich Jes. 31, 3: „Aegypten ist ein Mensch und nicht ein göttliches Wesen, und seine Rosse sind Fleisch und nicht Geist, und Jahweh wird ausrecken seine Hand, und wanken wird der Unterstützer [Aegypten] und fallen wird der Unterstützte [Juda] etc." Da meinte Jesaja mit der „Hand Jahwehs" dessen Wirksamkeit. Vgl. einen andern Fall der bildlichen Bezeichnung einer eigentlichen Sache schon oben S. 144 f.! In andern Partien der proph. Schriften, welche auf eine specielle Mittheilung Gottes zurückgeführt sind, hat ebenso Gott selbst theils in Uebereinstimmung mit den Thatsachen der Manifestation theils zum Zwecke der Accommodation an den menschlichen, geschichtlichen und individuellen Seelenhorizont der Offenbarungsempfänger und deren Zuhörer sich menschliche Theile und Actionen zugeschrieben. — Wenn also auch nichtprophetische Schriftsteller des A. T. Menschenartiges von Gott ausgesagt haben, so hatten sie die Propheten in mehrfacher Beziehung zu Vorgängern. Und da die Anthropomorphismen in der Offenbarungsgeschichte eine Basis haben, so braucht keine ängstliche Untersuchung darüber angestellt zu werden, ob ein einzelner Ausdruck etwas für Gottes vollkommenes Geistwesen Ungeziemendes habe, oder nicht, wie z. B. der Ausdruck „Schelten" Ps. 76, 9; 104, 7; 106, 9; Hi. 26, 11; „Lachen" Ps. 2, 4; 37, 13; 59, 9.

2) Insbesondere haben auch die nichtprophetischen Schriftsteller des A. T. selbst mit Bewusstsein ein uneigentliches und ein eigentliches Reden, und zwar auch Gottes, unterschieden. — Im Parallelismus mit dem aus den Prophetenschriften Beigebrachten bieten sich

a) folgende Arten des uneigentlichen Redens dar: — *α*) Rede von seiten des Leblosen, wie wenn die Himmel erzählen Ps. 19, 2, vgl. 50, 6; 85, $12^b$; 89, $38^b$; 97, $6^a$ (aber Ps. 89, 6 ist „Himmel" nach dem Parallelismus ein Vocativ und also nicht sowohl das Himmelsgewölbe und die Gestirne, sondern die Engel und die Seligen, wie Henoch, Elia, vgl. dazu Ps. 68, 12: „Giebt der Herr ein Wort aus, so sind der Botschafter ein grosses Heer"; 103, 20; 148, 2—4); Jerusalem gedenkt nicht blos, sondern spricht auch Klagel. 1, 7. 11, seufzt v. 21, kreischt 2, 19; die Gebeine sind Subject des Redens Ps. 35, 10; die Bäume des Waldes 96, 12; vgl. noch 98, 7 f.; 103, 22; 104, 21. 27; 147, 9. 12; Hi. 38, 41; Pred. 10, 20. — *β*) Rede im Selbstgespräch = Denken, Urtheilen, vgl. „der Gottlose spricht in seinem Herzen: Ich werde nicht wanken" Ps. 10, 6. 11. 13; 14, 1; 35, 25; Hi. 32, 7; Pred. 2, 1. 3. 15; 2 M. 2, 14 (daneben אָמַר allein z. B. Ps. 140, 5; Hi. 6, 26 oder auch אָמַר בְּלֵב Ps. 140, 3). — *γ*) Rede an Lebloses oder wenigstens des Sprechens und Verstehens menschlicher Rede Unfähige, vgl. „der Herr wird gebieten dem Segen, dass er mit dir sei"

5 M. 28, 8; an Löwen 1 Kön. 13, 24; Raben 17, 4. Niemand wird behaupten wollen, dass nach der Ansicht des Prosaikers und des Poeten das Sprechen Gottes 1 M. 1, 3 (Gott sprach: Es werde Licht!); Ps. 33, 6. 8 f. (So der Herr spricht, so geschieht es etc.); 105, 31. 34; Hi. 37, 6 (zum Schnee sagt er etc.) ein bloses Denken sei; aber das wird man mit Recht behaupten, dass in diesen Fällen, also den bewusstlosen, empfindungslosen Naturelementen gegenüber das Sprechen Gottes ein factischer Anthropomorphismus gewesen wäre; Bd. I. S. 174. 205. — δ) Rede von Sprachfähigen an Sprachfähige vermittelst Leblosen, wie das „Antworten mit Feuer" 1 Kön. 18, 24; 1 Chr. 21, 26, (vgl. über Gottes „Antworten" durch Geschichtsereignisse S. 300 f.), und so ist auch zu fassen 2 Chr. 7, 1 (und als Salomo aufgehört hatte zu beten, da fuhr Feuer von Himmel" herab etc.); der Donner als Stimme Gottes Ps. 29, 3 etc.; „die Stimme des Hinschreitens [Gottes] in den Wipfeln der Bakabäume" 2 Sam. 5, 24. Und hierher gehört auch, was man in Israel nannte Kundgebungen Gottes durchs „Loos" (3 M. 16, 8 bis 1 Chr. 26, 14; Neh. 11, 1) sowie durch „Licht und Recht" (2 M. 28, 30; 5 M. 33, 8 etc., aber nichtmehr Esra 2, 63; Neh. 7, 65). Vgl. Crusius I. p. 57—67; Herder II. S. 135 f.; Vatke S. 323; Knobel I. S. 5; Köster S. 211; Karl Köhler S. 16 f.; Kurtz II. S. 39; De Wette, Archäologie § 199 etc. bis Riehm in seinem HWB. (1878), S. 914—918; Dillmann zu Exodus 28, 30 (1880), S. 306—308; Fr. W. Schultz in Zöckler's „Handbuch der theol. Wissenschaften" I. (1882), S. 251. Was die theologische Frage (im Unterschied von der archäologischen) anlangt, ob nämlich beim Befragen Gottes durch die Urim und Tummim Gott als unmittelbar auf den Inhaber des Ephod wirkend, oder als mittelbar durch Lenken des Loosens eine Antwort auf Entscheidungsfragen gebend gedacht wurde, so beobachten wir ganz deutlich eine Scheidung in zwei Parteien 1 Sam. 14, 40 „Seid ihr auf jener Seite, ich und mein Sohn Jonathan wollen sein auf dieser Seite; da ward Saul und Jonathan getroffen, aber das Volk ging frei aus" (v. 41); Saul sprach: „Werft über mich und meinen Sohn Jonathan, da ward Jonathan getroffen" (v. 42); vgl. hauptsächlich Thenius z. St. Darnach dürfen wir annehmen, dass Gott bei dessen Befragung durch „Licht und Recht" auch in solchen Fällen Entscheidungsfragen vorgelegt wurden, wo nichts darauf Bezügliches erwähnt ist, oder sogar dieses Verfahren unmöglich erscheint. Vgl. z. B. Ri. 1, 1 „nach dem Tode Josua's fragten die Kinder Israel den Herrn: Wer soll unter uns den Krieg führen wider die Canaaniter?" Man kann auch eine solche Befragung Gottes nach einem unter Mehreren durch die disjunctive Frage bewerkstelligt haben, indem man jedenfalls bei jedem Stammesnamen von neuem das gottgeordnete Entscheidungsmittel anwandte. Ebenso kann man bei der Wahl Sauls 1 Sam. 10, 22 f. die zweite Frage „Ist noch ein Mann hierhergekommen?" (v. 22) durch einzelne Entscheidungsfragen zu der bekannten Beantwortung „siehe, er ist unter die Geräthe versteckt" gebracht haben.

b) Trotzdem war die Vorstellung eines eigentlichen Redens Gottes zu seinen primären Propheten in Israel verbreitet. Ein deutlicher Beleg für die doppelte Art der Offenbarung, der allgemeinen und der besonderen, sind die beiden Hälften des 19. Psalms (v. 2—7: Die Himmel erzählen die Ehre Gottes etc. und v. 8—15: Das Gesetz Jahwehs ist vollkommen etc.). Als weitere Belege für diese Ueberzeugung der Heilsgemeinde vgl. — $\alpha$) die Anschauung, dass Gott redete mit Mose, wie ein Mann mit seinem Freunde 2 M. 33, 11, von Mund zu Mund 4 M. 12, 8, und Israel nannte zwar die Kundgebung Gottes durch das „Loos" sowie „Licht und Recht" ein „Sprechen" Ri. 20, 28 und ein „Antworten" Jahwehs 1 Sam. 28, 6 (vgl. auch das „Befragen das Wort Gottes" 2 Sam. 16, 23); aber Israel unterschied davon ein Sprechen Gottes „vor der Bundeslade" Jos. 7, 6—13, vgl. dass der Herr in seiner Wohnung den Samuel berief 1 Sam. 3, 3 ff. (Jahweh wurde als auf den Cherubim wohnend gedacht 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2); — $\beta$) dass von solchem Reden Gottes bestimmte einzelne Wirkungen abhängig gedacht sind: Wunder 2 M. 4, 1—9; das Entgegengehen des Aaron 4, 27; einzelne Tagereisen 17, 1, Gesetze 2 M. 20, der Verkehr Moses mit seinem Volke 34, 33—35, die Lager- und Marschordnung 4 M. 2, 10, vgl. 9, 18; die drei Begegnisse des Saul 1 Sam. 10, 2—6, der Auftrag, Amalek zu strafen 15, 2; — $\gamma$) dass von der Rede Gottes nichts weggenommen werden darf 2 M. 6, 29; 7, 2; 5 M. 4, 2 („ihr sollt nichts hinzuthun"); 5, 22 („und er that nichts hinzu"); 18, 18; durch eine Hinzufügung zum Worte Gottes zieht man sich die Strafe Gottes zu und wird zum Lügner Spr. 30, 6; — $\delta$) dass das Wort Gottes vom Himmel herabstammt 5 M. 30, 11—14; wie Gott auch vom Himmel herabhört 1. Kön. 8, 27. 30. 32. 34. 36. 39. 43. 45. 49, so redete er auch, nachdem er vom Himmel herab auf den Sinai gekommen ist Neh. 9, 13, und Ps. 73, 9 („sie setzen ihren Mund in den Himmel") ist nur hyperbolische Bezeichnung des hochmüthigen Redens; — $\varepsilon$) dass das Wort Gottes werthvoll über alles ist, wie gegenüber den eingebildeten Prahlern Ps. 12, 5 der Dichter bekennt (v. 7); vgl. 16, 11; 81, 9—11; 93, 5 („deine Zeugnisse sind sehr zuverlässig"), sie sind „das Wort der Wahrheit" 119, 43; davon vor den Königen zu reden, schämt sich nicht der Dichter v. 46; alle Gebote Gottes sind Wahrheit v. 86; „deine Wahrheit währet für und für" v. 90; „das Wort Jahwehs ist geläutert" v. 140; — $\zeta$) dass durchaus nicht alle Erscheinungen des Geschichtsverlaufs und alle Aeusserungen der in demselben auftretenden Personen von Jahweh abgeleitet sind, vgl. im Gegensatz zu 2 M. 18, 1 den Rath Jethro's selbst v. 19—23. Aus dem Leben Gideons ist zwar z. B. der Auftrag auf Gott zurückgeführt, nächtlich ins Lager zu gehen Ri 7, 9 ff., aber nicht die Rede an Sichem und Sukkoth 8, 1 ff.; nicht die Rede des Jotham 9, 7 ff.; zwar das Hinaufziehen gegen Benjamin 20, 27, aber nicht der Hinterhalt v. 28; auch nicht der Rath des Nathan an Bathseba 1 Kön. 1, 12; die Reden Davids in der Chronika 1 Chr. 29, 1 ff.; auch nicht die

Kunde, in welchem genaueren Zeitmoment der Regen komme 1 Kön. 18, 42 f.; vgl. ganz besonders die Worte des Elisa 2 Kön. 4, 27: „Jahweh hat es [den Tod des Kindes der Sunamitin] mir verborgen und hat es mir nicht angezeigt". Darin spricht sich ebenso unwillkürlich, wie deutlich, das Bewusstsein Israels aus, dass Gott seinen primären Propheten Ereignisse mittheilte, welche für andere Menschen Geheimnisse waren. — Und so haben auch die Lieder- und Spruchdichter ihre Erzeugnisse nur als Reproductionen des eigentlichen Gotteswortes angesehen, welches sie als „ihres Fusses Leuchte und ein Licht auf ihrem Wege" priesen (Ps. 119, 105). Und sogar dem Psalmisten David (vgl. Bd. I. S. 142 f., Anm. 190; II. S. 87. 91. 198 f.)[1]) ist auch nicht einmal 2 Sam. 24, 1 eine unmittelbare göttliche Aufforderung zugeschrieben worden. Wenn es da heisst „Und der Zorn Jahwehs fuhr fort, gegen Israel zu glühen, und er verlockte David gegen sie [die Israeliten] folgendermaassen: Wohlan, zähle Israel und Juda!", so kann sich auch nach der Darstellung dieses Erzählers David nicht einer directen Ansprache Gottes bewusst gewesen sein, weil er v. 10 („da schlug das Herz Davids ihn, nachdem er das Volk gezählt"), noch ehe der Prophet Gad mit einer Strafandrohung zu dem Könige kam, sich einer Sünde vor Gott schuldig wusste. — Auch der Dichter über Hiob nennt 6, 10 „die Worte des Heiligen" und setzt 11, 5 f. übernatürliche Kundgebungen Gottes voraus; er stellt dem menschlichen Gerechtigkeitsdünkel und den Ausreden des menschlichen Herzens „das Gesetz aus des Allmächtigen Mund" entgegen und ermahnt „zu fassen seine Rede ins Herz" 22, 22. Auch 23, 12 ist „der Befehl der Lippen Gottes und die Worte seines Mundes" erwähnt, und dass damit directe Offenbarung Gottes gemeint wird, ist nach den gebrauchten Ausdrücken nicht zweifelhaft. Und dieses Wort Gottes ist nicht die Lehre, welche der Hiobdichter selbst auf Grund seiner Lebenserfahrung geben will 27, 11. — Nicht scharf genug ist also das Urtheil Anger's, Vorlesungen S. 9: „Neben den Nebiim existiren noch religiöse Schriften anderer Art, welche man dem David, Salomo u. A. beigelegt hat, welche nur selten eigentliche Offenbarungen enthalten". — $\eta$) Endlich wie die Vorstellung Israels über die Eigentlichkeit des offenbarungempfangenden Sehens, welches in der Vergangenheit und Gegenwart der Heilsgeschichte stattgefunden hat, aus der Vorstellung eines eigentlichen Sehens Gottes, welches beim Endgerichte stattfinden soll, erschlossen werden konnte (vgl. oben S. 76): so findet auch der Glaube Israels, dass Gott bei der Gründung sowie Erhaltung seiner be-

1) „Spricht Jahweh" Ps. 12, 6 meint der Psalmist nicht als directe Kunde Gottes an ihn, sondern = spricht Gott bei sich, in seinem Herzen oder zu den Himmlischen; über „er hat gesprochen und es geschah" 33, 9 vgl. schon S. 258. „Er hat mir gerathen" 16, 7 ist = du lässt mich wissen den Weg des Lebens" 16, 11, wie 25, 4. 12. In „Gott lehrt meine Hände zum Krieg" 18, 35 ist der Unterricht Gottes ebenso als indirecter gemeint, wie in „lehren = einsehen lassen" 39, 5.

sonderen Beziehung zu ihm eigentlich mit den menschlichen Bundesmittlern geredet habe, eine Bestätigung in Israels Hoffnung, dass Gott beim Abschluss der Bundesperiode seine richterlichen Sentenzen den Menschen verkündigen wird Mal. 3, 5.

Kuenen sagt (De Profeten I. S. 60): „Der Prophet wird dafür angesehen, „„das Wort Jahwehs““ zu verkündigen und in Folge dessen durch diejenigen um Rath gefragt, welche dasselbe kennen lernen wollten. Auch der Priester offenbarte den Willen Jahwehs, insbesondere durch die Urîm und Thummîm, das heilige Loos“. Man kann dies nur ein geschichtswidriges Nivelliren verschiedener Grössen nennen; denn Israel machte sehr wohl einen Unterschied zwischen der indirecten Kundgebung Gottes an den Hohenpriester und der directen an die Gottesgesandten (Abraham, Mose, Josua [oben Bd. I. S. 142], Samuel und die folgenden primären Propheten). Wenn ich also dieses Bewusstsein Israels als ein durch seine eigene Klarheit und durch das Selbstzeugnis der Propheten gesichertes vertheidige, so mache ich mich keiner „buchstäbelnden Exegese“ (vgl. oben Bd. I. S. 39 f.) schuldig. Ich brauche auch nicht zu fürchten, dass Jemand gegen mich einwende, was Ritschl (Rechtfertigung u. Versöhnung, II. S. 121 f.) gegen Ferdinand Weber (in Bezug auf dessen Schrift „Vom Zorn Gottes, ein biblisch-theologischer Versuch 1862) bemerkte: „Man ist sonst gewohnt, in dem Gebrauch wie in dem Verständnis der Sprache eines Culturvolkes die sinnliche Anschauung, welche in den Wurzelwörtern erkennbar hervortritt, nicht direct und absolut aufzufassen, wenn sie auf geistige Vorgänge bezogen werden ..... Es ist also kaum etwas anderes, als eine absichtliche Barbarei, wenn dieser Schriftsteller [Weber] die sinnlichen Ausdrücke für Gottes Zorn nicht bildlich versteht etc.“[1]) Denn „Sprechen“ ist überhaupt nicht zunächst ein sinnlicher Ausdruck für einen geistigen Vorgang, und bei Gott, bei welchem das Sprechen ein uneigentliches und ein eigentliches sein könnte, haben die Propheten wie die Nichtpropheten Israels zwischen dem uneigentlichen und dem eigentlichen Sprechen genau unterschieden; vgl. noch dass derselbe Jesaja (30, 30) sagte: „Und hören lassen wird Jahweh die Majestät seiner Stimme = seines Donners etc.“, welcher (5, 9) bezeugte: „In meine Ohren [schwur] Jahweh“, und dass dasjenige, was Bretschneider (Dogmatik I. S. 88) sagte: „Das Sprechen, das bisweilen Gott zugeschrieben wird, ist symbolischer Ausdruck der Ideenerweckung in dem Menschen“, mit den Aussprüchen der Propheten unvereinbar ist, glaube ich, schon in § 19—24 erwiesen zu haben.

---

1) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 220 in Bezug auf *λύτρον*: „Die meisten Wörter in den Cultursprachen, welche allgemeine und abstracte Bedeutung haben, schliessen ursprünglich eine besondere Anschauung in sich, welche durch den Gebrauch verloren gegangen ist, d. h. nicht mehr empfunden wird. Dass in einem besonderen Falle ihres Gebrauches die Empfindung für das Etymon wieder auftrete, ist nicht zu erwarten und müsste eine besondere Veranlassung haben“.

Aber da nun einmal die Propheten uneigentliches Reden Gottes gekannt haben, so soll noch weiter untersucht werden, ob sie etwa doch in irgendwelchen Stellen das von ihnen gehörte Reden Gottes uns als ein uneigentliches kennen gelehrt haben. Nun war die vierte Art des uneigentlichen Redens, vgl. S. 237 f., dasjenige, welches von Sprachfähigen an Sprachfähige gerichtet, aber durch Lebloses vermittelt ist. Und diese leblosen Vermittelungen konnten theils Naturerscheinungen, theils Geschichtsereignisse sein. Deshalb werfe ich in diesem § zunächst die Frage auf:

Haben die Propheten unter der von ihnen gehörten Offenbarungsrede die aus der **Natur** erklingende Gottesstimme verstanden?[1])

In dieser Beziehung kommt zuerst die „Instanz" (Knobel, Prophetismus, I. S. 386) Jes. 28, 22—29 in Betracht. „So lasst nun euer Spotten, auf dass eure Bande nicht härter werden; denn ich habe ein Verderben und Steuern (Beschluss, welcher euch Widerstand leisten soll) gehört von seiten des Herrn Jahweh Zebaoth über die ganze Erde (22). — Nehmt zu Ohren und hört meine Stimme; merkt auf und hört meine Rede (23): Ackert die ganze Zeit der Ackersmann, um zu säen, reisst auf und eggt sein Ackerland (24)? Nicht wahr, wenn er dessen Oberfläche eben gemacht hat, so wirft er aus Schwarzkümmel und streut Kümmel und macht die Weizenpflanzung zum Beete und die Gerste zu einem abgesteckten Stück und Wicke zu dessen Begrenzung (25)? Und es unterwies ihn zu rechtem Verhalten sein Gott; er lehrt ihn (26). Denn nicht mit dem Dreschschlitten wird Schwarzkümmel gedroschen, noch dreht sich das Rad des Wagens über Kümmel, sondern mit dem Stecken wird Schwarzkümmel geklopft und Kümmel mit dem Stocke (27).

1) Vgl. Schleiermacher, Reden S. 80; auch in der 17. Erläuterung zur 2. Rede: „Offenbarung = Hineingehen der Welt in den Menschen". „Die Idee der Gottheit tritt nicht anders als mit der Welt zugleich in unser Bewusstsein". Duhm, Theol. der Proph. S. 77: „Jahve redet auch auf andere Weise [als durch die Propheten], durch die That nämlich, mit den Menschen (Jes. 28, 11)". Wellhausen, Gesch. Isr. I. S. 408 f.: „Wohl fehlte es auch im alten Israel nicht an gottgegebenen Grundlagen für die Ordnung des menschlichen Lebens, nur waren sie nicht schriftlich fixirt. Im weiten Umfang wurden Brauch und Herkommen als Stiftung der Gottheit angesehen. Jahve hat den Landmann unterwiesen. — Viel grösseres Gewicht wird auf die besondere Thora Jahve's gelegt".

Wird Brodkorn zermalmt? Nein, nicht immerfort zerdrischt er es und jagt er das Rad seines Wagens und seine Rosse darüber hin; er zermalmt es nicht (28). Auch dies ist von seiten Jahwehs Zebaoth ausgegangen: er hat wunderbar sein lassen den Rath[1]), gross sein lassen die Förderung (29)." Der 26. v. ist von Drechsler übersetzt worden „Und bereitet es nach dem Rechte, das sein Gott ihn lehrt"; von Nägelsbach „Und er schlägt es nach Gebühr; sein Gott lehrt es ihn." Beide sind also von der üblichen Auffassung abgewichen. Aber für jene neue Uebersetzung sprechen, wenn wir den 26. v. in der auch sonst (nämlich wegen der Abgerissenheit des nachgesetzten יוֹרֶנּוּ) sich empfehlenden Art, welche oben befolgt worden ist, wiedergeben, nicht mehr die Gründe, welche Nägelsbach dafür beibringt: 1) bei den hergebrachten Uebersetzungen[2]) erwarte man, dass v. 26 mit „denn" beginne, weil das ו causale mindestens undeutlich sei; 2) der ganze Satz gehöre nicht hierher, sondern entweder an den Anfang oder an den Schluss des Ganzen, weil die göttliche Unterweisung sich doch ebensowohl auf das Pflügen als auf die Behandlung der geernteten Frucht beziehe; 3) entweder das „Unterweisen" oder das „Belehren" erscheine als überflüssig; 4) statt „denn nicht" am Anfang des 27. Verses werde „und nicht" erwartet. Aber gegen die neuen Uebersetzungen erhebt sich ein dreifacher Grund: 1) Das von diesen Uebersetzern in der ersten Vershälfte gebrauchte Object „es" ist zu unbestimmt gewählt, denn, weil vorher auch von einer Person, dem Landmann die Rede ist, so hat er das nächste Recht Object des Zeitwortes zu sein. 2) Dieses Zeitwort jissar kommt sonst nicht mit sächlichen Objecten vor, sondern heisst nur in Bezug auf Personen: einschränken; züchtigen, in Zucht nehmen, erziehen; unterweisen. 3) Bei jenen Uebersetzungen des 26. Verses wäre in Bezug auf v. 24 f. gar nicht hervorgehoben, dass die darin erwähnte Erkenntnis von Gott stammt; während dieses von der folgenden Erkenntnis hervorgehoben wäre. Nägelsbach hat also, indem er die obigen Gründe gegen die alten Uebersetzungen aufstellte, übersehen, dass

1) Man erinnert sich auch des „Wunderbar an Rath" 9, 5.

2) Z. B. Gesenius im Thesaurus, p. 604, b: „Instituit eum secundum legem, edocuit eum deus eius"; Mühlau-Volck s. v. יסר: „Es unterwies ihn zu rechtem Verfahren, es lehrte ihn sein Gott"; Wellhausen, Gesch. Isr. I. S. 409, Anm.: „Es wies ihm das Rechte, lehrte ihn sein Gott"; Delitzsch z. St.: „Und unterwiesen hat er ihn zu rechtem Verfahren — sein Gott lehrt es ihn".

der von ihm unter Nr. 2 aufgezählte Grund auch gegen seine eigene Uebersetzung spricht. Man sieht aber ganz und gar nicht ein, weshalb von der einen Erfahrung (v. 24 f.) nicht der göttliche Ursprung ausgesagt wäre, von der andern Erkenntnis jedoch dies geschehen wäre. Oder ist dies etwa geschehen, weil blos in den folgenden Versen (27 f.) diejenige göttliche Erkenntnis enthalten ist, worauf es dem Propheten wegen des Zusammenhangs mit dem vorhergehenden Theil des Capitels ankam? Dann würde man nicht begreifen, weshalb der Prophet überhaupt v. 24 f. vorangestellt hätte; denn es ist doch ganz und gar unwahrscheinlich, dass dieser erste Theil der Gleichnisrede ohne Zweck geschrieben wäre. Dies hat auch Nägelsbach gefühlt, indem er einen gemeinsamen Zweck der ganzen Ausführung (v. 24—28) angiebt: „Der Prophet will offenbar sagen, dass der Landmann nicht nur den Acker selbst, den Grund und Boden, gewissermassen malträtirt, sondern auch die gewonnene Frucht. Auch diese wird geschlagen, von schweren Lasten gedrückt, von scharfen Eisen zerrissen, kurzum auch sie muss harte Behandlung, gewissermassen schwere Züchtigung, erleiden". — Aber diese Sinnangabe, welche Nägelsbach, wie gesagt, in dem richtigen Gefühl gemacht hat, dass der erste Theil (v. 24 f.) nicht zwecklos vom Propheten niedergeschrieben sein kann, führt mich einen Schritt weiter, führt mich zur positiven Begründung meiner Uebersetzung. Denn der von Nägelsbach angegebene Sinn ist doch das gerade Gegentheil dessen, was der Prophet hat aussagen wollen. Der Prophet sagt aus, dass der Landmann nicht den Boden und die Frucht malträtirt, sondern 1), dass er den Acker blos, so lange und so weit es seinem Zwecke entspricht, mit dem Pfluge zerreisst, als seine eigentliche Aufgabe aber betrachtet, den Acker wirklich und zwar in geordneter und behütender Weise mit Nutzpflanzen zu bestellen; dass er 2) von der gewonnenen Frucht auch den werthloseren Theil (Schwarzkümmel und Kümmel) nicht mit unnatürlichen Mitteln und mehr als nöthig ist bearbeitet, um ihm seinen Körnergehalt zu entlocken, und dass er 3) bei demjenigen Theil der Erträgnisse, welche, weil sie das Brod, die Speise der Menschen liefern, die Hauptsache sind, nicht diese eigentliche Frucht vernichtet. Diese dreifache Erkenntnis, welche der Landmann in seinem Verfahren gegenüber dem Leblosen anwendet, will Jesaja dem noch empfänglichen Theile Israels, der sich den von Jahweh in Zion gesetzten Stein der Prüfung nicht zum Falle

gereichen lässt, weil er glaubt und nicht flieht (v. 16), ins Gedächtnis rufen, damit diese Gläubigen beim Hereinbrechen des den Spöttern in Aussicht gestellten Strafgerichts nicht die Gnade Gottes vergessen, welche, wenn sie den Acker der Menschheit mit dem Stahl durchfurcht, nur den Zweck hat, für nützliche Pflanzen den Boden zu bereiten, und welche, wenn sie die Menschheit mit Strafschickungen drischt, doch erstens auch im Strafen Maass hält[1]) und zweitens nicht mit der Spreu auch den Weizen vernichtet. — Und ich halte es für das wahrscheinlichste, dass diese Belehrung der Frommen durch den Propheten nicht blos in zwei, sondern in drei Theile zerfällt, dass also v. 28 einen Theil für sich bildet. Denn zunächst ist das v. 28 genannte „Brod" nicht geradezu eine von den Pflanzenarten, welche v. 25 gesäet sind, und reiht sich also nicht unmittelbar an v. 27 an, worin von solchen Pflanzenarten die Rede ist; ferner, eben weil v. 28 nicht wieder eine von den v. 25 gesäeten Pflanzenarten (Weizen und Gerste), sondern „das Brod" genannt ist, deshalb scheint mir der Prophet damit auf eine Hauptsache hindeuten zu wollen; endlich, wenn auch v. 28 zum Vorausgehenden gehörte, dann wäre in Bezug auf diesen 28. v. schon einmal gesagt, dass die in ihm erwähnte Erkenntnis von Gott stammt, und es wäre dies in Bezug auf v. 28 noch einmal im 29. v. hervorgehoben; denn es scheint mir v. 29 blos auf das zunächst Vorausgehende zurückzuweisen, nicht auf v. 22, weil dieser mir zu weit zurück zu liegen scheint, als dass an ihn v. 29 angeknüpft sein könnte.

Ist diese zuletzt ausgesprochene Ansicht über die Dreitheilung der Stelle richtig, so gewährt schon die Einsicht in diese Zusammensetzung der ganzen Stelle einen Anhalt für die Verwerthung der Stelle zur Entscheidung der uns jetzt beschäftigenden Frage. Denn wenn die Stelle so zusammengesetzt ist, so weist, wie gesagt, das „auch dieses", mit welchem v. 29 beginnt, nicht auf v. 22 zurück. Der Prophet selbst hat also dann wenigstens zunächst keinen formalen Anlass gegeben, die dem Landmann von Gott gewährte Belehrung derjenigen Unterweisung an die Seite zu stellen, welche der Prophet selbst von seiten Gottes gehört hat (v. 22). Der Prophet selbst hat dann nur gesagt, dass die von dem Landmann in seiner Behandlung der Naturgegen-

1) Vgl. besonders schön und deutlich Jes. 27, 6—8, wo Luthers Uebersetzung trotz aller Freiheit den Sinn richtig wiedergiebt; vgl. m. hbr. Lehrgeb. I. S. 655—658.

stände gezeigte Einsicht aus Unterweisung, Belehrung Gottes stamme, von Gott ausgegangen sei, der an Rath und jeglicher (auch geistiger) Förderung wunderbar Grosses leiste. — Indes, wenn auch diese mir wahrscheinliche Dreitheilung auf eine Zweitheilung reducirt, m. a. W., wenn auch v. 29 auf v. 22 zurückbezogen werden muss und durch das v. 29 stehende „auch" die dem Landmann von Gott geschenkte Belehrung mit der dem Propheten gespendeten verknüpft ist: so will trotzdem nicht der Prophet seine Gotteskunde ganz oder theilweise aus der Natur oder überhaupt auf ebenso indirectem Wege von Gott ableiten, auf welche dem Landmann die Belehrung von Gott zufliesst. Denn es gilt doch hier zunächst das ganz allgemeine Gesetz, dass zwei Wirkungen von derselben Quelle ausgehen können, aber die eine unmittelbar, die andere durch ein oder mehrere Zwischenglieder vermittelt. Also geht aus dieser Zusammenstellung an sich kein Aufschluss darüber hervor, dass die prophetische Erkenntnis aus der Natur oder überhaupt mittelbar aus Gott fliesst. Wie die prophetische Erkenntnis aus Gott stammt, das muss aus andern Anzeichen bestimmt werden. Und auf ein solches Anzeichen über die Art, wie die prophetische Erkenntnis im Unterschied von der des Landmanns aus Gott hergeleitet wird, hat uns der Prophet in eben dem Verse (22), wo er von seiner Erkenntnis spricht, aufmerksam gemacht. Denn er sagt „**Ich** habe gehört"; also er allein. Das ist der ausschlaggebende Punkt, dass die Propheten sich individuelle, persönliche Erkenntnisse zugeschrieben haben. Demnach, wenn auch von der aus dem Weltall zu den Menschen erklingenden Gottesstimme Ps. 19, 4 es heisst „Es ist keine Sprache noch Rede, da man nicht ihre Stimme höre", so beschränkt sich jene prophetische Erkenntnis doch auf das Ohr des Propheten allein, während die vom Firmament niederschallende Stimme in alle Seelen dringt. Oder, um jeden Einwand abzuschneiden, will ich genauer sagen: Kein Prophet hat jemals gesagt oder auch nur angedeutet, dass die ihm von Gott zu Theil gewordene Kunde auch von Andern hätte erfahren werden können, während die uneigentlichen Worte der allgemeinen Offenbarung, wenn sie auch nicht immer von Allen vernommen und verstanden werden, doch von Allen gehört und ausgelegt werden können.[1])

1) Eine unrichtige Verwerthung der besprochenen Stelle scheint mir

Die Besprechung der Stelle Jes. 28, 22—29 ist also, wie man sieht, wegen Untersuchung eines formalen Umstandes wichtig, aus welchem man auch auf die Indirectheit und daher Uneigentlichkeit der von den Propheten gehörten Offenbarungsrede schliessen könnte, und welcher deshalb auch oben vor dem Beginn des neuen Abschnittes für sich hätte behandelt werden können, welcher aber doch, weil er materiell mit diesem und den folgenden Theilen zusammenhängt, im Anfang dieser Theile besprochen werden soll, vgl. S. 279 ff. 345 f. 351 f. Jener formale Umstand ist die Frage, ob die Propheten ihre Erkenntnis als eine allgemein wahrnehmbare bezeichnet haben. Einen Anhalt zur Bejahung dieser Frage könnten nur scheinbar folgende Stellen geben. — a) Man wird sich doch nicht darauf berufen wollen, dass von den Propheten den andern Israeliten Blindheit, Taubheit und Unverstand (vgl. oben Bd. I. S. 186 f.; II. S. 161 und für die gegenwärtige Frage hauptsächlich Jer. 5, 20—24, vgl. S. 270) vorgeworfen wird, und daraus den Schluss ziehen, dass die Propheten blos nicht an diesen Mängeln der sündhaften Menschennatur theilnahmen. Denn es ist Bd. I. S. 181—187. 206 f. nachgewiesen worden, dass Israel als Gemeinde nicht unter der directen Einwirkung eines besonderen Geistes Gottes stand, sondern, wenn es gehorsam war, den in den Propheten waltenden Gottesgeist befragte. Dieses ist der Gedanke von Jes. 30, 1 „Wehe den Kindern, die abtrünnig sind, spricht Jahweh, indem sie einen Rath fassen ohne von mir und Friedensschluss giessen, ohne dass mein Geist dabei ist, um Sünde zu fügen zu Sünde". Dies ersieht man aus v. 2 „die da gehen, um hinabzusteigen nach Aegypten, ohne meinen Mund befragt zu haben". Denn dieser „Mund Jahwehs" ist der Prophet, wie aufs deutlichste aus v. 9 f. „Denn ein Volk der Widerspenstigkeit ist es, verlogene Kinder, Kinder, welche die Weisung Jahwehs nicht haben hören wollen, welche gesagt haben zu den Sehern: Sehet nicht etc." hervorgeht. — b) Jesaja sagt im Anschluss an jene grossartige Weissagung von der einstigen Universalität der Jahwehverehrung 2, 2–4 im 5. v.: „Kommt ihr nun, Haus Jacobs, lasst uns wandeln im Lichte des Herrn!". Ferner

deshalb in folgendem Satze Kleinert's (in Riehms HWB. S. 1235b) zu liegen: „Nicht so steht es, dass der Prophet die Wahrheit machte, die gehalten werden soll, sondern die Wahrheit ist so alt wie die Ordnungen der Natur; der Prophet hat sie nur zu erkennen und anzuwenden (Jes. 28, 23—29)".

heisst es 25, 7 „Und verschlingen [1]) wird er (der Herr) auf diesem Berge das Angesicht der Verhüllung, welche verhüllte alle Völker, und die Decke, welche gedeckt war auf alle Nationen". Nach der ersteren Stelle können also alle Israeliten das Beispiel des Propheten nachahmen; nach der letzteren können sogar die Heiden einstmals die Vorzüglichkeit der Jahwehreligion erkennen. Von da aus könnte man, wie schon oftmals bei der Leugnung der Nothwendigkeit einer besondern Offenbarung geschehen ist, argumentiren, dass diejenigen Objecte, welche überhaupt jemals für den gewöhnlichen Menschen erkennbar seien, auch von vornherein von ihm hätten durchschaut werden können, wenn ihm Gott nur hinreichende Zeit zur Ausbildung, zum Fortschritte gelassen hätte. Wir wollen nun, wie dieses bei der ersteren Stelle auch ganz falsch wäre, nicht den Gedanken zu Hilfe rufen, dass die Menschen besonders ausgerüstet werden sollen, um der Propheten Lehren einstmals annehmen zu können; aber dies ist festzuhalten: Was man zu begreifen und anzuerkennen fähig ist, ist man noch nicht fähig, selbst zu finden, wie es z. B. möglich ist, das in Christo uns dargestellte Ideal der grundlosen und reinen Gottes- und Menschenliebe kraft des darin inhärenten und auf den Betrachter überströmenden, ihn erleuchtenden und entzündenden Gottesgeistes schätzen und lieben zu lernen, aber nicht, es aus sich allein heraus zu erdenken und zu verwirklichen. — c) Man kann darauf hinweisen, dass doch an einzelnen Stellen die Zuhörer der Propheten aufgefordert werden, ihren Blick in das Naturleben zu lenken, um daraus eine religiöse Wahrheit zu schöpfen. Man denke an „Hebet eure Augen in die Höhe und sehet! Wer hat solche Dinge geschaffen? Derjenige, welcher ihr Heer nach der Zahl herausführt, indem er sie alle bei Namen ruft, wobei wegen der Grösse seiner Macht und wegen des an Kraft Starken Niemand vermisst wird" Jes. 40, 26; ebenso „Hebet eure Augen auf gen Himmel und blicket unten auf die Erde!" 51, 6; oder, wenn auch der Hinweis nicht ausdrücklich dabei steht, an „Laufen Pferde auf dem Felsen, oder ackert man darauf mit Rindern, dass ihr Recht in Mohn und die Frucht der Gerechtigkeit in Wermuth gewandelt habt?" Amos 6, 12! Indes nicht

1) Verschlingen hat hier seine eigentliche, prägnante Bedeutung „durch Schlingen wegschaffen, beseitigen". Auch פָּנִים hat seine gewöhnlichste Bedeutung „Antlitz", „Gesicht". Nicht „obere Seite" (Delitzsch), nicht „Vortuch" (Nägelsbach) bedeutet es.

dies ist die Frage, ob die Zuhörer der Propheten die in der Offenbarung mitgetheilten Lehren haben vernehmen und fassen können. Es ist ja nicht einmal dieses die Frage, ob die Propheten selbst aus der Natur die betreffenden Lehren hätten abstrahiren können; sondern einzig darum handelt es sich, ob die Propheten die uneigentliche Stimme der Natur, oder die eigentliche Stimme Gottes gehört zu haben behaupten. Es kann nun, da die Propheten sich individuelle Kenntnisse zuschreiben, kein Zweifel darüber sein, dass die Propheten auch die aus der Natur genommenen Theile der vorgetragenen Offenbarungen, soweit sie dieselben bestimmt als directe Gottessprüche bezeichnet haben, als zu Gottessprüchen gehörig haben aufgefasst wissen wollen, als zunächst von Gott gehörte uns überliefert haben. Dieses wird sich ergeben, indem wir beim Durchlesen der einzelnen Propheten diejenigen Partien jetzt ins Auge fassen, welche auch unmittelbar aus der Natur hätten genommen sein können. Wir werden übrigens dabei finden, dass Naturdinge und Naturvorgänge in den prophetischen Schriften theils als Vergleiche im engeren Sinne dienen, wodurch die Art des göttlichen Waltens wirklich veranschaulicht werden soll, theils als relativ dunkle Folie erscheinen, indem durch das Walten Gottes im Natur- oder Machtreiche sein Wirken im Gnaden- und Herrlichkeitsreiche in helleres Licht gesetzt werden soll; theils als directes Beweismittel für Gottes Dasein und überirdische Eigenschaften benutzt werden.

Aus der eben gegebenen Uebersicht ergiebt sich aber zugleich, dass ich bei dem ersten Theile des naturgeschichtlichen Materials, welcher also die einfachen Vergleiche enthält, nur an einzelne hervorragende Proben zu erinnern brauche; denn es hat ja nur geringe Wahrscheinlichkeit für sich, dass die in eine Rede eingeflochtenen Vergleiche von einem andern Urheber stammen sollten, als von dem, welchem die ganze Rede zugeschrieben ist. Ich erwähne deshalb bei dem älteren Jesaja als Belege nur folgende Vergleichungen: „Und es wird geschehen an jenem Tage, da wird die Herrlichkeit Jacobs gering sein, und das Fett seines Fleisches wird mager sein (4); und es wird sein, als wenn einer Getreide einsammelte in der Ernte und zwar mit seinem Arm [1])

1) Also blos mit dem „Arm“, nicht mit dem Karren oder Wagen. Die Spärlichkeit der Ernte soll die geringe Zahl abbilden, in welcher Israel (Zehnstämmereich) einstmals bestehen wird.

die Aehren einerntete, und es wird sein, als wenn einer Aehren läse im Thale Rephaim (5), und eine Nachernte darinnen bliebe, als wenn man einen Oelbaum schüttelte, dass zwei oder drei Beeren blieben oben in dem Wipfel oder als wenn vier, fünf an seinen, des Fruchtbaumes, Zweigen hingen, Kundgebung Jahwehs des Gottes Israels (6)" 17, 4—6; „So hat Jahweh zu mir gesagt: Ich will stille halten und schauen an meinem Sitze, wie heitere Hitze bei Tageslicht, wie Thaugewölk in Erntehitze (Nägelsb.) etc." 18, 4 f.; „Denn also hat Jahweh zu mir gesagt: Wie der Löwe knurrt und der Jungleu über seinem Raube, gegen den die Menge der Hirten zusammengerufen wird, vor deren Stimme er nicht erschrickt und vor deren Lärmen er sich nicht beugt, wird hinabsteigen Jahweh Zebaoth, zu kriegen wider den Berg Zion und wider seinen Hügel" 31, 4. Ebenso ist es in den ausgeführten Gleichnisreden des Hesekiel, Cap. 17 und 19 etc. Ebenso Hos. 11, 11; ferner vgl. als Beispiel „Und ich wurde gegen sie wie ein Löwe, gleich einem Panther lauerte ich auf dem Wege" 13, 7. — Zweitens die Verweisungen des Propheten auf die Grösse Gottes in der Natur Jes. 40, 12 ff.; 45, 12. 18 etc. bezeichnen nicht den eigentlichen Inhalt des damals zur Verkündigung übergebenen Offenbarungswortes, sondern malen nur das staunenerregende Naturwirken Gottes als veranschaulichenden Hintergrund seines ausserordentlichen Geschichtswirkens (Erlösung und Verherrlichung Israels). Aber auch solche Schilderungen, welche in dieser Absicht entworfen sind, sind als von Gott ausgegangen uns berichtet. — Endlich drittens ist die Natur zwar als die Erkenntnisquelle benützt, aber nur als indirecte, die von Gott selbst erst den Propheten aufgeschlossen worden ist. So Jeremia 5, 21—24, wo dem Volk Israel vorgeworfen wird, dass es Gott nicht aus seiner Schöpferthätigkeit, aus seiner Erhaltung und Regierung der Welt sowie aus der Wiederkehr der jährlichen Wohlthaten erkenne.[1]) Ebenso ist aus dem Munde Jahwehs Jer. 18, 13 f., wo

1) „Höret zu, ihr tolles Volk, das keinen Verstand hat, die da Augen haben und sehen nicht, Ohren haben und hören nicht (21). Wollt ihr mich nicht fürchten, Kundgebung Jahwehs, und vor mir nicht erschrecken? Der ich dem Meer den Sand zum Ufer setzte, darinnen es allezeit bleiben muss, darüber es nicht gehen muss; und ob es schon wallet, so vermag es doch nichts, und ob seine Wellen schon toben, so müssen sie doch nicht darüber fahren (22). Aber dies Volk hat ein abtrünniges und widerspenstiges Herz, sind abgewichen und fortgegangen (23) und haben nicht in ihren Herzen

zwar ein Naturvorgang nicht als Erkenntnisquelle, sondern als Vergleichungsmittel dient, was ich aber auch mit hierher gestellt habe, um den bei demselben Propheten sich findenden naturgeschichtlichen Stoff möglichst beisammen zu lassen.[1]) Ebenso ist bei 31, 35—37, wo die Beständigkeit, mit welcher Gott die Ordnungen der Natur schützt, ein Bild derjenigen Treue sein soll, mit welcher er an Israel festhalten will. Vier Mal wird in diesen drei Versen hervorgehoben, dass die Kundgebung von Jahweh herrührt. In demselben Verhältnis zu Gott steht wenigstens die erste von den drei Hauptaussagen, welche sich über die Weltbeziehung Gottes bei Amos finden. 4, 12 f. heisst „Weil ich dir also thun will, so mache dich bereit, Israel, entgegen deinem Gott (12); denn siehe, er bildet Berge und schafft Wind und verkündigt dem Menschen, was sein Sinn ist, macht Morgenröthe zu Finsternis und schreitet hin über den Höhen der Erde: Jahweh, der Gott der Heerschaaren, ist sein Name (13)". Da spricht allerdings die Vertauschung der 1. Person, welche v. 12 gebraucht ist, mit der 3. Person, welche am Schluss von v. 13 steht, dafür, dass letzterer Vers vom Propheten selbst aus seiner eigenen Erkenntnis, aus der allgemeinen Offenbarung, hinzugefügt ist; und diese Auffassung wird durch die Conjunction, welche beide Verse verknüpft, nicht unmöglich gemacht. Es braucht nicht derselbe, welcher v. 12 von sich in der 1. Person durch den Propheten zu Israel gesprochen hat, auch die Begründung v. 13 hinzugefügt haben. Auch bei 5, 8 „Er der da schafft das Siebengestirn und den Orion und wandelt in Morgen Todesschatten und verdunkelt den Tag zur Nacht; er der da herbeischafft die Wasser des Meeres und sie ausgiesst über die Oberfläche der Erde: Jahweh ist sein Name" kann man zweifelhaft sein, ob der Prophet sie als direct von Gott stammend niedergeschrieben haben will; denn v. 6—15 könnten blos Ausführung des von Gott mitgetheilten Themas v. 4 f. sein, vgl. darüber unten § 28, Anh.! Ebenso

---

gesprochen: Lasst uns doch den Herrn, unsern Gott fürchten, der uns Frühregen und Spatregen zu seiner Zeit giebt und uns die Wochen, die Satzungen der Ernte, behütet! (24)".

1) „Darum hat der Herr so gesagt: Fragt doch unter den Völkern, wer solcherlei gehört hat! Schauderhaftes hat in hohem Grade die Jungfrau Israel gethan (13). Lässt denn vom Felsen des Gefildes der Schnee des Libanon, oder versiegen fremde, kühle, rinnende Gewässer (14), dass mich vergessen hat mein Volk? etc. (15)".

ist die unmittelbar göttliche Herkunft bei den Worten 9, 5 f.[1]) aus formalen Gründen ungewiss, weil v. 4 Jahweh von sich in der 1. Person geredet hat und v. 7, wo er wieder mit der 1. Person als Redender eintritt, auch „Kundgebung Jahwehs" hinzugefügt ist. Als nicht unmittelbar von Gott herstammend, sondern als aus der Natur- und Geschichtsoffenbarung geschöpft ist jedenfalls Nahum 1, 2—11 aufzufassen. Denn erst im Anfang von v. 12 erscheint die Quellenangabe „So hat der Herr gesagt". Aber aus dem Munde Jahwehs selbst hören wir das Verwerfungsurtheil über das Dogma der Deisten von der Passivität Gottes gegenüber dem von ihm in Gang gebrachten Weltuhrsystem „Und es wird geschehen in jener Zeit, da werde ich Jerusalem durchsuchen mit Leuchten und Heimsuchung bringen über die Männer, die auf ihren Hefen stocken und in ihrem Herzen sagen: Nichts Gutes thut Gott und nichts Böses" Zephanja 1, 12. — Endlich erwähne ich noch „Ausspruch des Wortes Jahwehs über Israel, Kundgebung Jahwehs, der den Himmel ausbreitete und die Erde gründete und den Geist des Menschen in seinem Innern bildete (1): Siehe ich werde Jerusalem zu einer Taumelschwelle machen etc." Sacharja 12, 1 f.[2]) Da klingen nicht blos die attributiven Participien des 1. v. ganz so, als wären sie vom Aufzeichner der folgenden Rede hinzugefügt, sondern sie stehen doch auch ausdrücklich vor dem Beginn der Rede, welche v. 2 anfängt. Die Stelle ist in dieser Beziehung ganz gleich Jes. 42, 5 f.: „So hat gesagt der alleinige Gott, Jahweh, der den Himmel schuf und ihn ausbreitete, der die Erde fabricirte und ihre Producte, der dem Volk auf ihr Odem gab und Geist den auf ihr Gehenden (5): Ich, Jahweh, habe dich gerufen etc." Auch da ist nicht anzunehmen, dass die Beschreibung, welche zu „der wahre Gott, Jahweh" im 5. v. gefügt ist, von Jahweh selbst mit zu dem Propheten gesprochen worden sei. So ist über den Ursprung der

1) „Und der Herr Jahweh der Heerschaaren ist der, welcher die Erde schon oft anrührte, dass sie zerfloss und hinwelkten alle sie Bewohnenden und sie ganz aufstieg gleich dem Nil und sich senkte gleich dem Flusse Aegyptens (5), der im Himmel seine Söller baute und seine Feste über der Erde gründete, der die Wasser des Meeres rief und sie ausgoss über die Oberfläche der Erde, Jahweh ist sein Name".

2) Weder sind mit Hgstb. (Chr. III, 1, 478) alle drei Part. des 1 v. präsentisch zu fassen, weil dies von den beiden ersten nach der Schriftanalogie materiell unmöglich ist, noch mit Köhler die ersten beiden perfectisch und das letzte präsentisch, weil dies formell unmöglich ist.

an beiden Stellen über Jahweh sich findenden Aussagen zu urtheilen, obgleich anderwärts ganz ähnliche Beschreibungen in der Rede Jahwehs selbst gelesen werden, vgl. Jes. 45, 11 f. „So hat gesagt Jahweh, der Heilige Israels und dessen Bildner etc. (11): Ich habe die Erde gemacht und den Menschen auf ihr geschaffen, ich, meine Hände, habe den Himmel ausgebreitet und sein ganzes Heer befehligt" (12); ferner 51, 12 f. „Ich, ich bin euer Tröster etc. (12), und du vergassest Jahweh, der dich machte, der den Himmel ausbreitete und die Erde gründete etc." Es ist zu urtheilen, dass die Verfasser jener beiden erstgenannten Stellen (Sach. 12, 1 und Jes. 42, 5) die attributiven Participia aus der Naturoffenbarung oder aus anderweitig ihnen selbst oder früheren Propheten zugekommenen Wortoffenbarungen geschöpft und selbständig als Beschreibung zu Jahwehs Namen hinzugefügt haben.

Aber wenn nach dem Vorhergehenden auch nicht geleugnet werden kann, dass die Propheten Anschauungen von Gott, die sie aus der allgemeinen Offenbarung besassen, in ihren Reden mit verwendet haben, so haben sie doch solche Aussprüche, welche aus Naturvorgängen genommen sein könnten, unmittelbar von Gott gehört, sobald sie dieses bei dem betreffenden Theile ihrer Rede ausdrücklich hervorgehoben haben. Ein bezeichnendes Beispiel davon bietet Haggai 1, 9—11: „Ihr habt euch zu Vielem gewandt, aber siehe zu Wenigem gelangtet ihr, und ihr brachtet (es) nach Hause, aber ich blies es weg; weswegen?", spricht Jahweh Zebaoth, „wegen meines Hauses, weil es wüste ist, während ihr jeder für sein Haus lauft (9). Deswegen hat sich der Himmel über euch verschlossen, sodass kein Thau fiel, und hat die Erde verschlossen ihren Ertrag (10) und habe ich herbeigerufen Dürre über die Erde etc. (11)". Darnach hat also der Prophet zwar die Vereitelung der Hoffnungen, welche die heimgekehrten Israeliten in Bezug auf den Feldbau gehegt hatten, selbst mit erlebt, aber die Deutung dieser Gottesschickung hat er aus dem Munde Gottes selbst gehört. Wollte Jemand nun sagen, dass eben die von Gott gesendeten Naturereignisse (die Dürre und der in Folge dessen eintretende Misswachs) die Stimme Gottes gewesen seien, welche der Prophet gehört habe, so dürfte ein solcher Erklärer nur wenigstens nicht behaupten, dass der Prophet ihm zu seiner Auffassung irgend ein Recht gegeben hätte. Denn der Prophet hat nicht im entferntesten angedeutet, dass dasjenige, was er als Ausspruch Gottes vorträgt, von ihm aus der Natur gehört worden

sei. Die abstracte Möglichkeit aber, dass das hier dem Sprechen Gottes Zugeschriebene auch aus dem Naturverlauf mit Hilfe theokratischer Erwägungen geschöpft sein könnte, kann doch nicht als solche Andeutung aufgefasst werden. Und Spuren von solchen Andeutungen der Propheten aufzufinden, darauf kam es doch eben in diesem Theile der Untersuchung an. Und von selbst ergiebt sich, das solche Möglichkeit keinen Anhalt gewährt, den Begriff des Sprechens Gottes zu den Propheten, wie er aus bestimmten und zwingenden Aeusserungen aufgestellt worden ist, umzustossen.

Viel naturgeschichtliches Material findet sich hauptsächlich in den Schilderungen des Tages des Herrn. Inwieweit ist etwa dieses aus der Naturerfahrung genommen? Nun gerade bei Joel, welcher 1, 15 zuerst den Tag des Herrn erwähnt und 2, 2 als einen Tag der Finsternis und des Dunkels, einen Tag der Wolken und des Nebelgewölkes beschrieben hat, scheint es, als sei die Zeit, wo der unerhörte Heuschreckenschwarm die Sonne verdunkelte, ein Vorbild des Gerichtstages gewesen. Diese Beziehung zwischen der furchtbaren Wirklichkeit als Vorbild und der schrecklichen Zukunft als Gegenbild ist in der That zweifellos; vgl. hauptsächlich, wie bei der Zeichnung des Gegenbildes 2, 2 ff. die prophetische Rede in die Beschreibung des Vorbildes wie unwillkürlich zurückfällt, indem der Prophet in die Schilderung des Heeres, womit Gott am Endgerichtstage die Erde überziehen wird, Züge von dem Heuschreckenheer einflicht.[1]) Und wahrscheinlich ist es, dass die angegebene Beziehung zunächst von dem Propheten stammt und diesem nur indirect von Gott mitgetheilt worden ist. Denn es ist zwar ausser Frage, dass 2, 1 „Blaset mit der Posaune zu Zion, rufet auf meinem heiligen Berge, es mögen erzittern alle Einwohner des Landes; denn der Tag des Herrn ist gekommen, er ist nahe“ unmittelbar von Gott gesprochen ist; aber die Ausführung v. 2—11 scheint vom Propheten zu sein, welcher sich für berechtigt halten musste, den Tag des Herrn analog der gegenwärtigen Heuschreckenzeit zu beschreiben, weil ja eben Gott selbst die Heuschreckenplage als Anzeichen des nahen Gerichtstages bezeichnet hatte. Dieses ist wahrscheinlich, sage ich. 2, 12[2]) scheint mit der Einführungsformel „spricht der

1) „Durch die Fenster werden sie kommen, wie der Dieb“ 2, 9.

2) „Und jetzt nur wenigstens, spricht Jahweh, bekehret euch zu mir von ganzem Herzen und mit Fasten und mit Klagen“.

Herr" ein neuer Gottesspruch als Thema zu folgen, welches im Folgenden (bis v. 18) wieder vom Propheten ausgeführt wird. Diese Auffassung bleibt wahrscheinlich, obgleich 3, 3 f. als Rede Jahwehs selbst Wunderzeichen erwähnt werden, durch welche die Ankunft des Herrentages angekündigt werden soll. Bei jener Auffassung würde man stehen bleiben können, selbst wenn die zuletzt erwähnten Wunderzeichen keine andern wären, als die in Cap. 2 erwähnte Finsternis. Die aus der Heuschreckenplage entnommene Finsternis kam dem Propheten noch einmal 4, 15 in Erinnerung als Begleiterin des Gerichtstages. — Amos sagt von dem Herrentage „Wehe denen, die des Herrn Tag begehren! Was soll er euch? Des Herrn Tag ist Finsternis und nicht Licht" 5, 18; „der Tag des Herrn wird ja finster und nicht licht sein, dunkel und nicht hell" v. 20. Diese Worte sind als directe Aussprüche Gottes bezeichnet; denn v. 16 beginnt derselbe die Israeliten anzureden, v. 18 erscheinen nun auch wieder die Israeliten in der angeredeten Person, und ebenso ist es v. 21 „ich bin euren Feiertagen gram etc." Auch hat man keinen Anhalt zu der Behauptung, dass Amos diese Characterisirung des Herrentages deshalb Gott in den Mund lege, weil schon der Prophet Joel Verfinsterung der irdischen Lichtträger als Merkmal des Gerichtstages angegeben hatte. Denn erstens haben wir kein Recht, die Formel „so hat gesagt Jahweh" (v. 16) von solcher indirecten Mittheilung zu erklären, und zweitens ist auch der vorliegende Ausspruch über den Gerichtstag bei aller Aehnlichkeit verschieden von den bei Joel sich findenden. Ebenso direct von Gott abgeleitet ist der ebenfalls eigenartige Ausspruch Amos 8, 9 „An jenem Tage, spricht der Herr Herr, will ich die Sonne am Mittag untergehen lassen und das Land am hellen Tage lassen finster werden". — Jesaja schreibt über die Errettung des Ariel von der assyrischen Macht, dass sie geschehen werde mit Wetter und Erdbeben und grossem Donner, mit Windwirbel und Ungewitter und mit Flamme des verzehrenden Feuers 29, 6, ähnlich 30, 30 und 33b, dass der Hauch Jahwehs wie ein Schwefelstrom den Scheiterhaufen des assyrischen Königs anzünden werde. Die Beschaffenheit von Cap. 29 lässt zu, dass wir in der angeführten Stelle eine Zuthat des Propheten erblicken, weil die Rede Jahwehs von v. 1—5 zu gehen, in v. 13 mit „und es sprach der Herr" wieder aufgenommen und in v. 22 mit „darum hat so gesagt Jahweh" vollendet zu sein scheint. Ebenso erscheint im

30. Cap. v. 16—33 als Ausführung des Propheten über das Herrenwort v. 15. Auch v. 26 „Und des Mondes Schein wird sein wie der Sonne Schein, und der Sonne Schein wird siebenfach sein, wie der Schein von sieben Tagen, an dem Tage, wo der Herr den Schaden seines Volkes verbinden und den Bruch seines Schlages heilen wird" ist als Gegensatz zur Finsternis des Gerichtstages nicht so unerklärlich, dass er dem Propheten nicht aus natürlicher Quelle zugeflossen sein könnte. — Bei Zephanja sind die den Tag des Herrn betreffenden Worte „Nahe ist der grosse Tag Jahwehs, nahe und er eilt sehr. Horch der Tag Jahwehs! Bitterlich schreit da der Held (14). Ein Tag des Zorns ist jener Tag, ein Tag der Angst und Bedrängnis, ein Tag der Oede und Verödung, ein Tag finster und dunkel, ein Tag wolkig und dämmerig (15); ein Tag der Posaune und des Geschmetters über die festen Städte und über die hohen Zinnen (16)" 1, 14—16. Sie erscheinen ganz deutlich als ein Gefühlsausbruch des Propheten, welchen dieser in Worte kleidete, die ihm zum Theil durch frühere Propheten dargeboten worden waren. Denn vorher (v. 8—13) hat Jahweh in der ersten Person von sich gesprochen, und nachher (v. 17) setzt sich diese Gottesrede im Perfectum consecutivum fort und das Waw consecutivum ist nicht mit „ja" zu übersetzen, wie Kleinert z. St. es gethan hat. Es sind jene Verse 14—16 ebenso ein Ausruf des Propheten, wodurch er nebenher den Eindruck kundgiebt, welchen auf ihn die Gottesworte machten, wie v. 7 „Still vor dem Herrn Jahweh! Denn nahe ist der Tag Jahwehs! Denn angerichtet hat Jahweh ein Schlachtopfer und hat geheiligt seine Geladenen". Auch diese Worte sind zwischen Sätze hinein gerufen, in welchen Gott in der ersten Person steht, und von diesen Worten ist es eher schon erkannt, dass sie ein Einschub des Propheten sind, vgl. Kleinert z. St.: „Indem der Prophet sich in das Kommen des Gerichtes hinein denkt, giebt er sich gleichsam als Herold Gottes, der erst ausruft, was nun kommen soll, und nun, da es ankommt, Stille gebietet". — Bei einem jüngeren Propheten heisst es im Buche Jesaja 13, 6 „Heulet, denn des Herrn Tag ist nahe; er kommt wie eine Machtbethätigung vom Allmächtigen", also ganz wie Joel 1, 15, und v. 9 f. „Der Tag des Herrn kommt grausam, zornig, grimmig, das Land zu verstören und die Sünder daraus zu vertilgen (9); denn die Sterne des Himmels und seine Orione werden nicht leuchten lassen ihr Licht, Finsternis ist die Sonne, wenn sie aufgeht, und der Mond wird

nicht erglänzen lassen sein Licht". Nun, nicht etwa, weil Gott nicht mehrmals dasselbe Wort zu seinen Propheten gesagt haben könnte, sodass nothwendig Entlehnung der Joelstelle anzunehmen wäre, sondern weil v. 4—10 als Ausführung der Gottesrede (v. 2 f.), die sich v. 11 fortsetzt, erscheint, sind die angeführten Stellen als Reminiscenz aus dem früheren Propheten und als Zuthat aus der natürlichen Erkenntnis zu betrachten. Zu der Behauptung aber, dass v. 4—10 vom prophetischen Redner als Ausführung zwischen die Gottesmittheilung (v. 2 f., 11 ff.) eingeschoben ist, glaube ich in dem Anfang von v. 4 „Horch, Getümmel auf den Bergen gleich zahlreichen Volkes etc." eine Berechtigung finden zu dürfen. — Ebenfalls bei einem jüngeren Propheten heisst es Jes. 24, 18 ff. „Die Fenster in der Höhe haben sich aufgethan, und es erzitterten die Grundfesten der Erde (18). In Risse reisst die Erde etc. (19); Jahweh wird Heimsuchung halten an dem Heer der Höhe in der Höhe (21); der Mond wird erröthen und die Sonne sich schämen, denn König ist Jahweh Zebaoth auf dem Berge Zion und in Jerusalem, und vor seinen Aeltesten ist Herrlichkeit (23)". Aber in diesem Capitel erscheinen wieder v. 1—3, welcher letzte mit „denn der Herr hat dieses Wort geredet" schliesst, als göttliches Thema, das Uebrige aber als prophetische Ausführung. Wenn dies richtig ist, dann kann man allerdings meinen, dass der Prophet die angeführten Schilderungen des Endgerichtes nur indirect von Gott, durch das Erleben von Erdbeben, gelernt hat. — Wieder in der Ergänzung des älteren Buches Jesaja 34, 4 heisst es „Und vermodern soll alles Heer des Himmels, und der Himmel soll sich rollen wie ein Buch, und alles sein Heer soll welk abfallen, wie ein Blatt welk abfällt vom Weinstock und wie welker Laubfall vom Feigenbaum". In diesem Capitel scheint mir blos v. 5 „Weil mein Schwert trunken geworden ist im Himmel, siehe, so fährt es herab auf Edom und auf das Volk meines Bannes zum Gerichte" die unmittelbare Kundgebung Gottes in das Ohr des Propheten zu sein. Denn wie liesse sich sonst erklären, dass v. 1—4 Jahweh nicht von sich in der ersten Person spräche? Denn dass eine Rede Gottes gleich in ihrem Beginn Gott in der dritten Person hätte, ist undenkbar, wenn es auch der allgemeinen Gewohnheit der Darstellung entspricht, dass im weiteren Verlaufe einer Gottesrede anstatt des Pronomens „Ich" der Name Jahweh etc. und mit ihm die dritte Person des Zeitwortes eintritt, um die Zuhörer auf die Person des Redenden von

neuem deutlicher hinzuweisen. Und diese Auffassung, dass blos v. 5 den göttlichen Kern der Weissagung enthält, scheint mir durchaus festzuhalten, obgleich v. 5 mit „denn" beginnt. Denn die Gottessprüche, welche an die Propheten ergingen, scheinen mir von den letzteren in einen Zusammenhang eingewebt worden zu sein. Dieser Zusammenhang, durch welchen von v. 1—4 die Menschen auf den Gottesspruch v. 5 hingewiesen werden, setzt sich dann v. 6 folgendermassen fort: „Das Schwert Jahwehs ist voll Blut, fettglänzend ist es vom Fette etc." Auch dieses alles enthält neben jenem Gottesspruch kein neues Moment und erscheint darum wieder als menschliche Ausführung des Gotteswortes, welches in den Mittelpunct des Capitels gestellt ist.

Die Antwort auf die oben S. 262 gestellte Frage, ob die Propheten unter der von ihnen gehörten Offenbarungsrede die Stimme der Natur verstanden haben, lautet demnach: 1) weder haben dies die Propheten irgendwo geradezu gesagt, denn Jes. 28, 22 ff. enthält diesen Satz nicht; — noch 2) haben sie es etwa durch ihre Hinweisung des Volkes auf die Natur angedeutet, denn jene Hinweise wollen und können das nicht andeuten, weil das Undeutliche und Vereinzelte vom Deutlichen und Herrschenden (nämlich dass Gott selbst und nicht die Natur zu den Propheten gesprochen hat) sein Verständnis bekommen muss; — noch 3) haben die Propheten es durch den Vortrag von Naturgeschichtlichem als Rede Gottes stillschweigend eo ipso gelehrt, denn das aus der Natur Erkennbare kann auch von Gott mitgetheilt sein; — noch endlich 4) haben sie es durch selbständige Verwendung naturgeschichtlichen Materials zur Ausschmückung von Gottes Reden als selbstverständliche Voraussetzung an die Hand gegeben, eben weil die Propheten einzelne Theile ihrer Reden durch Angabe der Quelle als unmittelbare Aussprüche Gottes vor den andern Theilen hervorgehoben haben.

## § 27. Gottes Wort an die Propheten war nicht irgendwie psychologisch vermittelt, und zwar drittens nicht durch Wahrnehmungen aus der Geschichte.

Eine ähnliche Untersuchung, wie über die naturwissenschaftlichen, stelle ich nun über die historischen Partien der Prophetenschriften an, indem ich die Frage aufwerfe, ob die Propheten unter der von ihnen gehörten Offenbarungsrede etwa die in der über-

menschlichen Beeinflussung des Geschichtsverlaufs enthaltene Kundgebung Gottes verstanden haben. Diese Frage ist zu verneinen, weil

1) die Propheten nicht gemeint haben, dass die Nichtpropheten durch menschliche Einsicht aus aufmerksamer Beobachtung des Geschichtsverlaufes die prophetischen Kenntnisse schöpfen könnten. — Das Gegentheil liegt nicht in folgenden Stellen. Jesaja sagt (5, 11—13): „Wehe denen, die früh aufstehen und dem Trunk nachlaufen die lange sitzen im Abenddunkel, dass der Wein sie erhitze (11), und haben Harfe und Cither, Pauke und Flöte und Wein als ihr Gelag, aber auf das Thun Jahwehs nicht blicken und das Werk seiner Hände nicht gesehen haben (12). Deshalb geht mein Volk unversehens in die Verbannung etc. (13)". Aber das „Blicken" des 12. v., dessen Unterlassung den sorglosen Vornehmen Israels vorgeworfen wird, ist von der Betrachtung der schon eingetretenen Ereignisse gemeint, um aus den vorhandenen Thatsachen einen Schluss auf das Künftige zu ziehen. Jedoch die Propheten haben solches, was noch nicht vorhanden war, vorausgesagt. Ueberhaupt, wenn jenes „Blicken auf das Thun Jahwehs" des 12. v. das prophetische Sehen und Erkennen gewesen wäre, dann wären ja alle Israeliten Propheten gewesen, hätten Alle selber sich den Rath Jahwehs offenbaren können, den sie jetzt bespötteln (v. 19),[1]) und die Rede des Heiligen in Israel, welche sie jetzt lästern (v. 24). — Nein, nur das Volk soll seine Erkenntnis aus den schon erfahrenen Gottesschickungen schöpfen, wie es Jes. 9, 11 f. heisst: „In dem allen hat sein Zorn sich nicht gewendet, und ist seine Hand noch ausgestreckt (11b), und hat das Volk sich nicht zurückgewendet zu dem, der es schlug, und hat nicht nach Jahweh Zebaoth gefragt (12)". Der Prophet aber kann das Volk auf solches aufmerksam machen, welches erst eintreten soll, wie es 18, 3 heisst: „Alle Bewohner des Erdkreises und Insassen des Landes, sowie man Panier auf den Bergen erhebt, sollt ihr hinsehen; sowie man in die Posaune stösst, sollt ihr darauf hören". — Jes. 22 ist in v. 8 gesagt, dass in der Zeit der Kriegsgefahr Jahweh die Decke Juda's weggenommen habe,

1) Wehe denen, die sprechen: Es eile, es beschleunige sich doch (mein hebr. Lehrgb. I. S. 507) sein Werk, dass wir es sehen, und es nahe und komme der Rath des Heiligen in Israel, dass wir ihn erkennen".

sodass es nach dem Waffenvorrath und dem Zustande der Mauern sowie der Wasserleitung gesehen habe. Darauf wird (v. 11) dem Volke vorgeworfen: „Aber ihr blicktet nicht auf den, der es macht, und den, der es bildet von fernher, saht ihr nicht an". Aber in diesen Worten ist gar nicht davon die Rede, dass das Volk, wenn es aufmerksam gewesen wäre, jene Kriegsgefahr im voraus hätte zu erkennen vermocht. Das „blicken und sehen" dieses Verses ist nicht gleich dem prophetischen Erkennen; wenn es auch nicht einfach gleich „vertrauen" ist (wie z. B. 25, 9 „und man wird sagen an jenem Tage: siehe unser Gott, auf den wir harrten, dass er uns hülfe!"), so bezeichnet es doch ein Aufmerken auf den unsichtbaren Lenker der Weltschicksale, welches erst während und nach den Ereignissen von Israel hätte geübt werden sollen. Wirklich die Thätigkeit des Gesichtssinnes bezeichnet das Sehen wieder Jes. 29, 23: „Wenn er (Jacob), wenn seine Kinder sehen das Thun meiner Hände in seiner Mitte, so werden sie meinen Namen heiligen, d. h. als welterhaben anerkennen". Aber da ist das Sehen der Nichtpropheten wieder ein Wahrnehmen von schon Vorhandenem. Daraus werden die Gegner des Propheten Einsicht schöpfen, wie es v. 24 heisst: „Und es werden die im Geiste Irrenden Verstand lernen und Murrende werden Lehre annehmen". Der Prophet aber weiss dasjenige, was die Andern erst nach dessen Eintritt sehen werden, schon vorher und seine Einsicht hat eine andere Quelle. — Also nur der Unaufmerksamkeit und Gleichgiltigkeit gegenüber den schon vollbrachten Geschichtsthaten Gottes klagt Jesaja sein Volk an, wie auch Amos Cap. 6 thut, vgl.: Wehe den Sicheren zu Zion und den Sorglosen auf dem Berge Samaria's (1), die ferne rücken den bösen Tag (3), die sich nicht kränken über den Bruch Josephs (6)! — Und damit, dass das „Blicken auf das Werk Jahweh's", dessen Unterlassung Jes. 5, 12 beklagt wird, keine ausserordentliche Seelenleistung ist, die etwa den Jesaja zum Propheten gestempelt hätte, stimmt es überein, dass auch der Psalmist die Unterlassung dieser Thätigkeit an den Gottlosen tadelt (28, 5: sie merken nicht auf das Thun des Herrn noch auf das Thun seiner Hände), also sich selbst ihre Vollbringung zuschreibt. — Jes. 19, 11—14 heisst: „Lauter Thoren sind die Fürsten von Zoan, die Weisen unter den Rathgebern Pharao's, verdummt ist ihr Rath. Wie wollt ihr sprechen zu Pharao: Ein Sohn der Weisen bin ich, ein Sohn uralter Könige? (11). Wo sind sie doch, deine Weisen, dass sie dir es

verkündigen und erkennen, was Jahweh Zebaoth über Aegypten beschlossen hat? (12). Dumm geworden sind die Fürsten von Zoan, betrogen sind die Fürsten von Noph, und der Eckstein seiner Kasten hat Aegypten irre geführt (13). Jahweh hat in ihn hineingemischt einen Geist der Verdrehtheit, und sie [die Mitglieder dieser obersten Kaste] haben Aegypten in all seinem Thun irre geführt etc. (14)". Wovon giebt da v. 14 die Ursache an? Zunächst von dem, was durch Wiederholung der Worte ausdrücklich angegeben und was schon v. 13 hervorgehoben ist, dass die Fürsten von Tanis und Memphis Aegypten zu verkehrtem Verhalten angeleitet haben. Giebt v. 14 auch die Ursache von v. 12 an, sodass es nur durch den von Jahweh gleichsam in Aegypten hineingemischten Geist der Verdrehtheit verhindert worden wäre, dass die Weisen Aegyptens verkündigten, welchen Rathschluss Jahweh über dies Land gefasst habe? Einen so abnormen Gedanken, dass also die Weisen Aegyptens, wenn der Geist der Verdrehtheit nicht von Jahweh hineingemischt worden wäre, den Plan Jahwehs hätten erkennen können, könnten wir nur annehmen, wenn er mit unausweichlicher Sicherheit im Zusammenhang der Stelle läge. Aber die in v. 12 ausgesprochene Unfähigkeit, den Rathschluss Jahwehs zu erkennen, ist eine Sache ganz für sich, die weit im Hintergrunde der ägyptischen Unfähigkeit steht. Und nur Thorheit und Rathlosigkeit, welche sich gerade damals factisch in unpraktischen Maassregeln geltend machte, der ganze Zustand der Unbesonnenheit und Verwirrung, welcher sich gerade damals in ausserordentlichem Grade in Aegypten zeigte, wird ein von Jahweh ins Innere Aegyptens hineingemischter Geist der Verdrehtheit genannt, indem ein positiver Ausdruck für den negativen (v. 3: ausgeschüttet ist der Geist Aegyptens in seinem Innern) gewählt ist. — Auch in dem Liede, welches ein jüngerer Prophet der erlösten Gemeinde in den Mund legt (Jes. 26, 1), ist in v. 8f. (vgl. oben S. 17. 178), obgleich sich der Prophet zuerst mit der Gemeinde zusammenfasst, nicht der Gemeinde dieselbe Erkenntnis der Pfade Gottes zugeschrieben, welche ein Prophet durch Gott erlangt; denn in dieser Stelle wird überhaupt nur von dem in der Hoffnung schon belohnten Streben der Gemeinde und des Propheten nach dem Erleben der die Gerechtigkeit Gottes bekundenden Geschichtsthatsachen erzählt.

Ueberdies bilden zu diesen Stellen, welche also nur scheinbar dem Volke und den Propheten gleiche Fähigkeit, die Wege

Gottes zu erkennen, zusprechen, andere Stellen den sichersten, unzweideutigsten Gegensatz, indem sie aussagen, dass ein Prophet nicht menschliche Meinung verkündige. Denn es heisst: Beschliesset einen Rath und werde nichts daraus; beredet euch und es bestehe nicht; denn hier ist Immanuel" Jes. 8, 10; „ich hoffe auf den Herrn, der sein Antlitz verborgen hat vor dem Hause Jacobs; ich aber harre seiner" v. 17. „Die Leiter dieses Volkes sind Verführer, und die sich leiten lassen, sind verloren" 9, 15. — Wie hätten nun die Propheten mit ihrer Einsicht nicht blos die Weisen der andern Völker, sondern auch diejenigen des Heilsvolkes überragen können, wenn sie nicht unmittelbar aus einer überirdischen Weisheitsquelle getränkt worden wären? — Gegenüber der seichten Beurtheilung, welche (vgl. die Angaben über Stutzmann, Hufnagel, Griesinger, Eichhorn bei Knobel I. S. 184. 210) die Propheten als „staatskluge, schlaue Köpfe" gerühmt hat, betont Dillmann (Ueber die Propheten des A. B. nach ihrer politischen Wirksamkeit, Rectoratsrede 1868) S. 7 sehr richtig, dass „die Propheten jeder Staatskunst, die blos auf menschliche Schlauheit sich gründet, offen den Krieg erklärten", S. 10, dass die Propheten „nicht nach menschlicher Kurzsichtigkeit, sondern nach göttlichem Sinn die Dinge überlegten", und fasst S. 14 f. sein Urtheil in den treffenden Worten zusammen: „Hätten die Propheten nur mit Klugheitsgründen und Wahrscheinlichkeitsschlüssen sich begnügt, nur den Thatsachen Rechnung getragen, nur von den augenblicklichen Erfolgen oder Misserfolgen der herrschenden Politik ihre Augen blenden lassen, dann hätten sie nicht so sprechen, so nicht auftreten können. Sie standen auf einem festeren und sichereren Grund. Sie glaubten an eine Weltordnung Gottes, die keiner ungestraft übertreten darf, deren Gesetze zwar zu Zeiten dem kurzsichtigen Auge des Menschen gebrochen scheinen, weil er nicht die Uebersicht über das Ganze haben kann, die aber doch schliesslich immer wieder zur Erscheinung kommen und so unwandelbar sind als die Gesetze der Natur; sie glaubten an einen Gott in der Geschichte wie in der Natur, mächtiger als die gewaltigsten unter den Herrschern, die zu stürzen ihn nur einen Wink kostet, weiser als die klügsten, die er in Lagen zu versetzen weiss, wo sie verwirrt stehen und wie in Finsternis tappen. Nirgends erkennen sie blos irdische und menschliche Zwecke als hohe erstrebenswerthe Ziele an etc. Sie kennen nur ein Ziel aller Völkergeschichte: das Kommen des

Reiches Gottes herbeizuführen etc. In diesen Weltplan haben alle Propheten geblickt, sonst wären sie keine Propheten gewesen. Und nur weil sie dieses Gottesziel kannten und an eine höhere Leitung der Völkergeschicke auf dieses Ziel hin glaubten, konnten sie mit so wunderbarer Sicherheit die verwickeltsten Lagen durchschauen, für jede Zeit und jede Begabung das rechte göttliche Verständnis finden". — Aber dieser Grad der Anerkennung, welchen Dillmann mit historischer Gerechtigkeit der von den Propheten unter den Politikern eingenommenen Stellung zollt, ist nach meinem Urtheil nur die Brücke zu der Erkenntnis, dass den Propheten ein noch höherer Rang gebührt, als „grosse Glaubenshelden" (Dillmann S. 14) zu sein. Dieses mein Urtheil ruht auf folgenden Erwägungen. — Die Könige, Fürsten und Priester Israels kannten doch auch die Erwählungsgeschichte Israels, kannten doch auch die Heiligkeit und Gerechtigkeit Jahwehs, also hätten doch auch sie den Gang der Weltgeschichte sich darnach construiren, hätten doch auch sie sich denken können, dass auf die Untreue Israels die Strafe folgen müsse. Und um das Unvermögen dieser Repräsentanten Israels zu beweisen, kann man sich nicht auf Jes. 28, 7 „Priester und Prophet sind irre gegangen durch den Rauschtrank etc. (oben S. 164, Anm.)" berufen und daraus den Schluss ziehen, dass die Propheten nur nicht mit dieser menschlichen Unfähigkeit behaftet waren, also sich nur durch menschliche Fähigkeit ausgezeichnet haben. Denn nicht nur hatten diese Leute selber Selbstbewusstsein genug, dass sie dem Propheten zuriefen: „Wen will er denn Erkenntnis lehren und wem beibringen Predigt? Entwöhnten von der Milch? Abgesetzten von der Mutterbrust?" (28, 9); sondern auch Jesaja meinte nicht, dass Israels Vornehme immer und ganz im Trunk ihre menschliche Ueberlegung eingebüsst hätten. Denn Jesaja selbst nennt sie 5, 21 „Weise und Gescheite" (wenn auch blos in ihren menschlichen Augen) und 29, 14 „die Weisen und Verständigen des Volkes"; auch wird Jer. 18, 18—20 nicht geleugnet, dass die Gegner eine normale menschliche Verstandesfähigkeit besässen, und deren höchster Grad wird sogar positiv als Besitz des Fürsten von Tyrus anerkannt Hes. 28, 3—5. Die Häupter Israels waren also nach menschlichem Maasstab scharfsinnig genug, um so gut, wie die Führer anderer Nationen, politische Combinationen zu machen. — Aber mit dieser menschlichen Weisheit hat Jahwehs Plan nichts zu thun; vgl. Jes. 29, 14—16: „Siehe, ich werde wun-

derlich umgehen mit diesem Volke, wunderbar und wunderseltsam, und es soll zu nichte werden die Weisheit seiner Weisen, und der Verstand seiner Verständigen soll sich verkriechen" (14). Wehe denen, die ihren Rath tief verbergen vor Jahweh, sodass im Finstern ihr Werk geschieht, und sprechen: Wer sieht und wer erkennt uns? (15)! O eure Verkehrung!" (16). — Und nicht nur über diesen Führern Israels, denen ein Vergessen der Macht, Weisheit und Güte des israelitischen Gottes sowie der göttlichen Erwählung Israels vorgeworfen werden könnte, sondern auch über die frommen Könige und Priester ihres Volkes wussten sich die Propheten (und zwar nicht dem Grade, sondern der Art nach) in Bezug auf die Kenntnis des göttlichen Willens erhaben. Und auch die frommen unter den weltlichen und geistlichen Amtsträgern Israels (z. B. David, Hiskia, Josia, Josua und Serubbabel) haben einfach und selbstverständlich in den Propheten nicht „Heroen des Glaubens", sondern Organe einer wahrhaft übermenschlichen Botschaft anerkannt. — Es bestand ein absoluter Unterschied zwischen den menschlichen Rathgebern Israels und Jesaja. Dies kann nicht klarer und schärfer gesagt sein, als Jes. 30, 1 f.: „Wehe über die Kinder", Kundgebung Jahwehs, „die da abtrünnig werden, indem sie einen Plan fassen und zwar nicht von mir aus und einen Bund schliessen und zwar nicht von meinem Geiste aus, um zu fügen neue Sünde zur alten; die sich aufmachen, hinabzuziehen nach Aegypten, ohne meinen Mund befragt zu haben, um Zuflucht zu suchen bei Pharao und sich zu flüchten in den Schatten Aegyptens!" Der Prophet besitzt also das Bewusstsein, Inhaber des Geistes Jahwehs (Bd. I. S. 104) und Vermittler bei der Befragung des Mundes Gottes zu sein. Nur deshalb stellt er, obgleich auch er sein Volk und Vaterland mit der glühenden Liebe umfasst, wie sie unwillkürlich dem natürlichen Menschenherzen entquillt, jener menschlichen Politik eine gottgewollte gegenüber, und hätte sich Israel, wie es die Propheten wollten, seinem Gotte in allen Stücken zu eigen gegeben, wäre es im politischen Verhalten und in allen Beziehungen den Propheten gehorsam gewesen, so hätte Gott das Volk, wenn auch nicht vor zeitweiliger weltmächtlicher Oberhoheit, so doch in seinem Landesbesitz geschützt (vgl. Bd. I. S. 91 f.), und es hätte sich die Politik der Propheten schliesslich als die auch nach menschlichem Maasstabe weise erwiesen. Nur deshalb weil der Prophet auf unzweifelhafte Art sich bewusst ist, dass er in höherem Auf-

trage steht und bessere Kunde als menschliche besitzt, tritt er den menschlichen Plänen sicher entgegen, wagt er es (menschlich zu urtheilen), die ungeheuere Verantwortlichkeit auf sich zu nehmen, dass er zur Verzichtleistung auf Bündnisse und andere Vertheidigungsmaassregeln räth, welche sich auch nicht etwa aus Israels religiöser Stellung ergab, vgl. das Beispiel Abrahams (1 M. 14, 13) und Salomo's (1 Kön. 5, 17 ff.; 9, 15 ff.). Vgl. Jes. 31, 1—3: „Wehe denen, die nach Aegypten hinabzogen um Hilfe und um auf Rosse sich zu stützen, und auf Wagen vertrauten, weil ihrer viele, und auf Reiter, weil sie gar stark sind, aber nicht schauten auf den Heiligen Israels und Jahweh nicht suchten (1)! Aber auch er ist weise und lässt Unheil kommen etc. (2). Aegypten aber ist Mensch und nicht Gott, und seine Rosse sind Fleisch und nicht Geist (3)". — Dass menschliche Weisheit sich nicht mit der göttlichen messen kann, das ist die Predigt der Propheten aller Zeit gewesen; denn auch der Ergänzer Jesaja's hat uns das Wort Gottes hinterlassen: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken etc." 55, 8 f., und auch er hat sich von den nichtisraelitischen Weisen getrennt 44, 25; 47, 10. Die Feinde der alten [und neuen] Gottesgemeinde „kennen nicht die Gedanken Jahwehs und bemerken nicht seinen Plan, dass er sie doch schliesslich der Garbe gleich in die Tenne sammelt" Mi. 4, 12 [Matth. 3, 12].

2) Ueberhaupt aber haben die Propheten nichts Erschlossenes mitgetheilt. — Das für Menschen Unerschliessbare haben die Propheten gewusst. Das zeigt uns mit überwindender Deutlichkeit Jesaja 7. Denn als Rezin von Syrien und Pekah von Israel gegen Jerusalem heranzogen (1), da bebte dem Hause David und seinem Volke das Herz, wie die Bäume im Walde beben vom Winde (2). Menschliche Klugheit sah also keinen Ausweg aus jener Bedrängnis; aber der Herr sprach zu Jesaja: Geh hinaus, Ahas entgegen (3) und sprich zu ihm: Hüte dich und sei stille, und dein Herz sei unverzagt vor diesen zwei rauchenden Brandscheiten (4); so hat der Herr Jahweh gesagt: [der Plan der Feinde] soll nicht bestehen und nicht geschehen (7); aber freilich „gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht" (9). Israel hätte, wie es von Gott aus (objectiv) zu seinem Eigenthumsvolk vor allen Völkern erwählt worden war (2 M. 19, 5 f.), sich auch von sich aus (subjectiv) als Eigenthumsvolk Gottes bekennen und verhalten müssen, wenn es die Katastrophen hätte vermeiden wollen, die seinen äusserlichen Bestand erschütterten. — Wieder

gegen alle menschliche Berechnung war es, als Jesaja der siegreich vordringenden Weltmacht Assyrien die Worte seines Gottes zurief: „Wehe Assur, der meines Zornes Ruthe und in deren Hand mein Stecken Grimm ist“ (Nägelsbach) 10, 5. — Wie hätte Jesaja mit menschlicher Combination sich selbst den Auftrag geben können „So hat gesagt der Herr Jahweh Zebaoth: Geh, tritt hin zu diesem Minister Sebna, der über das königliche Haus gesetzt ist, und sprich: Siehe, Jahweh wird dich rollen wie einen Ball in ein weites und breites Land, und er wird berufen seinen Knecht Eljakim etc.“ (Jes. 22, 15 ff.)? — Bleek bekannte (Einl. in d. A. T. S. 435), Jes. 29, 1—8 „scheine ihm besonders merkwürdig“, weil „ihm diese Weissagung früher ausgesprochen zu sein scheine, als sich von Assyrien her Gefahr gezeigt habe“, nach S. 464 „etwa ein Jahr vor dem Angriff Sanheribs“. — Ueber Jes. 31, 8 „Assur wird durch das Schwert eines Nicht-Mannes fallen“ urtheilte auch Dillmann (Die Proph. nach i. pol. Wirks. S. 14): „Nie hat ein Prophet kühner geweissagt und nie ist eine Weissagung glänzender erfüllt worden“; aber über dieses Urtheil ist schon Riehm einen Schritt hinausgegangen (vgl. seine ganz wichtigen Worte oben S. 177), und nach meinem Urtheil kann in der That nicht von einer „Kühnheit“ des Jesaja gesprochen werden. — Menschliche Ueberlegung konnte den Jesaja nicht lehren, dass die Assyrer nicht mehr nächstes Jahr im Lande sein und die Erntearbeiten stören würden (37, 30). — Keine menschliche Ahnung etwa wagte sich schüchtern aus Jesaja hervor, indem er zu Hiskia sprach: „Höre das Wort Jahwehs Zebaoth: „Siehe, es kommen Tage, da wird alles, was in deinem Hause ist und was deine Väter gesammelt haben bis auf den heutigen Tag, fortgetragen nach Babel und nichts zurückbleiben, hat Jahweh gesagt“ 39, 6. Will man sagen, dass der Gang der Geschichte auf die einstige Hegemonie Babylons über Ninive hinwies, dass die damaligen Zeichen der Zeit den Blick des Sehers lenkten? Gut; man kann die Richtigkeit dieser Behauptung weder beweisen noch widerlegen. Aber erstens war es ganz und gar keine blose Vermuthung, welche Jesaja hegte und welche er seinem Könige nicht als unfehlbare Wahrheit entgegengehalten hätte, weil er, wenn er überhaupt die Geschichte als seine Lehrerin betrachtet hätte, auch gewusst hätte, dass der Schritt der Weltgeschichte sich bei jedem Schritte wenden kann; zweitens sprach Jesaja nicht blos vom einstmaligen Emporkommen Babylons und vom Vor-

dringen Babylons nach Westasien, sondern von der Ausplünderung Jerusalems und Wegführung des königlichen Hauses, während doch kein Mensch wissen konnte, dass Israel sich zur Zeit der babylonischen Weltherrschaft nicht freiwillig der Uebermacht fügen werde.[1]) — Wie wollen diejenigen, welche den innerlichen Ursprung des Offenbarungsredens behaupten, erklären, dass dem Jeremia aus historischer Erwägung die Erkenntnis geworden sei, Sallum (der sonst Joahas heisst) werde nicht wieder nach Jerusalem zurückkehren, sondern in Aegypten sterben (22, 10—12)? — Die geschichtlichen Ereignisse waren nicht die Prämissen, woraus die Propheten ihre Schlüsse gezogen hätten, sondern im Gegentheil kam die Hand Jahwehs (oben S. 235 f.) über Hesekiel am Abend vor der Ankunft der Nachricht von der Zerstörung Jerusalems (33, 22). — Die Propheten verkündigten göttliche Unternehmungen im voraus, welche Andere nicht glauben werden, wenn sie als vollendet erzählt werden (Hab. 1, 5); S. 300.

Und man kann nicht entgegnen:

a) Aber unerschliessbar, wie die weltlichen, waren nicht die geistlichen (religiös-sittlichen) Voraussagungen und unerschliessbar, wie die Einzelheiten, waren nicht die allgemeinen Ausblicke in die Zukunft. — Nehmen wir z. B. jene Weissagung von der einstmaligen Universalität des Jahwehreiches „Es wird zur letzten Zeit der Berg, da Jahwehs Haus ist, höher sein, als alle Berge etc., und werden alle Völker zu ihm strömen etc.“ Jes. 2, 2—4; Mi. 4, 1—4; vgl. haupts. Hab. 2, 13 f. Da könnte man sagen, dass ein Princip (über dessen Herkunft jetzt nicht zu handeln sei) in solchen Sätzen nur seine Consequenzen gezogen habe; denn die Grunderkenntnis, dass Israels Gott der einzige und wahre Gott, der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt sei, habe dem Nachdenkenden die Folgerung ergeben, dass dieser Gott endlich alle unwissenden und widerstrebenden Nationen mit Erkenntnis und Gehorsam erfüllen, seine Verehrung also zur allgemein verbreiteten machen werde. Wenn aus jener Grunderkenntnis ein Prophet die angedeutete Folgerung gezogen habe, so sei dies nur dasselbe gewesen, wie wenn ein Christ, welcher von der Wahrheit des

1) Ist denn aber nicht dies zuletzt erwähnte Wort Jesaja's eine Wirkung, eine Antwort auf Erkundigungen, welche er v. 3 f. eingezogen hat? Nein; die Fragen (v. 3 f.) sollen nur den Hiskia auf sein Vergehen aufmerksam machen (vgl. 1 M 3, 11; 4, 9), sollen ihm nur erklären, wie Jahweh ihm durch seinen Propheten die folgenden Drohungen senden kann.

Evangelium überzeugt sei, den endlichen Sieg der christlichen Wahrheit mit aller Sicherheit erwarte. Dass diese Argumentation des Gegners richtig sei, kann nicht bestritten werden. Aber es widerspricht durchaus dem Bewusstsein der Propheten, dass sie durch Erschliessen aus vorhandenen Prämissen ihre Weissagungen gefunden hätten. Dieses prophetische Bewusstsein kann in seiner Beweiskraft nicht durch blose Möglichkeiten aufgewogen werden. Eine blose Möglichkeit ist es aber, dass die Propheten z. B. jene Ankündigung von der einstigen Superiorität der Jahwehreligion durch Nachdenken über die im Begriffe einer wahren Religion liegenden Consequenzen gefunden hätten. Es ist ebenso sehr möglich gewesen, dass Gott diese glänzenden Ausblicke den Propheten unmittelbar eröffnet hat. Ueber die Gotteswürdigkeit eines solchen Verfahrens vgl. S. 221—224!

b) Man kann nicht aus eigenen Aussagen der Propheten beweisen, dass sie nur schon anfangende Ereignisse bis zu deren muthmasslichem Ende verfolgt hätten.

α) Für diese Behauptung könnte man keinen Beweis führen, wenn man sagte, bei den Propheten sei nur dasjenige geschehen, was Jes. 28, 19 von dem Volke aussage. Denn dort sei zu übersetzen „und nur Schütteln wird sein [bilden, ausmachen] das Einsehen der Kunde", und das heisse „nur unter Schütteln werde sich vollziehen das Einsehen der Kunde". Ferner diese Kunde seien die angedrohten Geschichtsthatsachen. Also sei vorauszusetzen, dass Jesaja selbst die Geschichte als Quelle seiner Einsicht gekannt habe. — Aber Jesaja stellt sich gerade in diesem Ausspruche in Gegensatz zu seinen Volksgenossen, indem er diesen weissagt, dass sie erst beim Erleben der schrecklichen Zukunft ihre Einsicht vermehren würden, während er schon vor dem Eintritt dieser Ereignisse die Einsicht in dieselben besitzt. — Ueberdies ist aber Jes. 28, 19 zu übersetzen „und es wird nur Erschütterung sein [das Mittel für] das Einsehenlassen die Kunde". Denn gemäss der unverkennbaren Rückbeziehung des 19. v. auf den 9. („wen will er einsehen lassen Kunde?") hat der Inf. cstr. הָבִין des 19. v. indirect-causative Bedeutung [m. hbr. Lhrgb. I. S. 204—206. 505]. Also ist auch die Kunde die Predigt des Propheten. — Der Prophet hat diese seine Kunde vor den Ereignissen; aber die Gemeinde wurde trotz der proph. Vorherverkündigung oftmals erst nach dem Eintreten der gedrohten Strafe zu Glaube und Busse bewegt. Darauf hat das Wort Bezug,

welches ein jüngerer Prophet im Buche Jes. 26, 16 sagt: „Jahweh, in der Drangsal suchen dich die Leute; sind sie bedrängt, so ist [ihr] Geflüster deine Züchtigung für sie“ (m. hbr. Lgb. I. S. 440).

β) Dass diejenigen Ereignisse, welche geweissagt werden, schon begonnen hatten, lässt sich auch nicht aus folgenden Anzeichen abnehmen. Es heisst: „Ich habe geboten meinen Geweihten etc.“ Jes. 13, 3. Wenn nun einmal das Perfectum propheticum als Thatsache anerkannt werden muss, wo es klar vorliegt, dass das Ausgesprochene noch nicht vorhanden war (z. B. Jes. 9, 1—6), dann darf man es auch nicht ableugnen, wo das Ausgesprochene schon vorhanden gewesen sein könnte, weil wir die Geschichtsverhältnisse nicht kennen. Also das wissen wir, dass die Propheten ihre Weissagungen öfters im Perfectum vorgetragen haben; aber wir wissen nicht, dass sie schon Geschehendes für Zukünftiges ausgegeben haben; zwischen jenem Wissen und diesem Vermuthen ist die Wahl nicht schwer. Weiter heisst es: „Lärm von Getümmel auf den Bergen gleich zahlreichem Volk etc.“ 13, 4. Aber auch dies führt uns nicht darauf, den Kriegszug als schon beginnend anzunehmen; denn solche lebendige Vergegenwärtigung würde ja auch bei einem gewöhnlichen Redner vorkommen können. Eben solche Stellen sind: „In einer Nacht ist zerstört Moab, es ist dahin etc.“ 15, 1 f., und hier giebt der Prophet selbst einen Fingerzeig für die Deutung des Perfects, indem er in v. 2 und v. 4 ff. auch Futura in seine Darstellung einmischt. — Bei Weissagungen, die sich auf auswärtige Völker beziehen, ist man geneigt, anzunehmen, dass das Geschilderte schon eingetreten sei; aber da muss man sich immer wieder an solche Weissagungen erinnern, welche sich auf einheimische Verhältnisse beziehen, und welche doch scheinbar gar nicht anders verstanden werden können, als wenn sie Vergangenes aussprächen. Vgl. Jes. 22, 3—7: „Alle deine Richter [Jerusalem] sind geflohen zumal etc.; Elam hat den Köcher genommen etc. (6), und es geschah: deine besten Thäler wurden voll von Wagen, und die Reiter nahmen Stand thorwärts (7)“. Dazu sagt Nägelsbach ganz richtig: „Der Aorist in v. 7 ist nicht im absoluten Sinne zu verstehen d. h. der Prophet geht nicht plötzlich von der Schilderung zukünftiger Dinge zur Darstellung vergangener über. Man hat ihn nur relativ zu fassen; er deutet nur den Fortschritt innerhalb des Zukunftsbildes selbst an“. Noch deutlicher wird die Sache,

wenn man vom 7. v. rückwärts auf das zeitliche Verhältnis schaut, in welchem die Verkündigung des Propheten zu dem Geschehen der verkündeten Dinge stand. Nämlich als der Prophet mit seiner Weissagung gegen das Schauthal auftrat, da war doch dasjenige, was im 7. v. steht, noch nicht geschehen, die Wagen der Angreifer hatten factisch noch nicht die Thäler Jerusalems angefüllt etc. So wenig nun beim Aussprechen der Weissagung dasjenige geschehen ist, was v. 7 steht, so wenig haben wir ein Recht, anzunehmen, dass beim Aussprechen der Weissagung etwas von dem geschehen gewesen sei, was in den vorhergehenden Versen enthalten ist. Und so gut der Prophet dasjenige, was im 7. v. steht, vor dessen Eintritt gewusst hat, so gut kann er auch dasjenige gewusst haben, was in den vorhergehenden Versen steht. Und, müssen wir hinzufügen, der Prophet muss auch das letztere (also hauptsächlich, dass Elam den Köcher nimmt), aus übernatürlicher Quelle gewusst haben; denn hätte er eine Kriegsnachricht auf natürlichem Wege erfahren, so hätten die Regierungsorgane Jerusalems ebenfalls die Kunde von einem drohenden Kriege besessen, und die Ankündigung des Propheten wäre nicht nur überflüssig, sondern lächerlich gewesen. — Wenn nun durch das Beispiel von Weissagungen, die sich auf für die Zeitgenossen und uns controlirbare Verhältnisse der israelitischen Heimath, bezogen, gezeigt ist, dass die Propheten übermenschliche Kunde empfingen, so haben wir auch kein Recht, bei Weissagungen, die sich auf nichtisraelitische Verhältnisse bezogen, anzunehmen, dass sie erst nach dem Beginn oder dem theilweisen Geschehen der verkündeten Ereignisse gesprochen worden seien. Dies findet seine Anwendung gleich auf die in Jes. 23 stehende Weissagung über Tyrus. Denn auch die Zerstörung dieser Stadt ist als etwas Zukünftiges vorausgesagt. Nicht ist gemeint, dass die Tarsisschiffer Phöniciens weinen sollen, weil sie schon jetzt aus dem Lande der Chittim (Cypern) die Nachricht von der Eroberung ihrer Heimath gehört hätten. So erscheint die Sache bei Nägelsbach. Da wäre die Aufforderung „Heulet, ihr Tarsisschiffe!“ sinnlos. Nein; der Prophet ruft jetzt schon die Tarsisschiffe zur Wehklage auf, weil er vorausweiss, dass sie einstmals eine erschütternde Nachricht vernehmen werden. Nicht etwa dies ist in dem Capitel blos das Neue, Uebermenschliche, was der Prophet verkündigt, dass er die Frage aufwerfen will, wer solches geplant habe über Tyrus (v. 8), und dass er die Antwort giebt, Jahweh Zebaoth habe den Plan

gefasst, niederzutreten alle prunkende Hoffart (v. 9). Denn jene Frage wurde auch von den Tyriern aufgeworfen, und diese Antwort hätte auch jeder israelitische Nichtprophet gegeben. Auch sagt uns der Ausdruck „Jahweh hat dieses geplant", dass die Ausführung noch nicht eingetreten ist.

γ) Ferner eben darauf, dass die Propheten durch Schlussfolgerungen aus schon angefangenen Ereignissen das Ende zu finden gestrebt und in den Andeutungen geschichtlicher Anfänge die Stimme Jahwehs gefunden hätten, leiten auch die folgenden Stellen nicht, wo doch in der That von einem Anfang und Fortgang des göttlichen Thuns die Rede ist. Es heisst: „Wenn der Herr vollenden wird all sein Werk auf dem Berge Zion, werde ich die Frucht des Herzenshochmuths des Königs von Assur heimsuchen" Jes. 10, 12. Auch wird von den Propheten darauf aufmerksam gemacht, dass die geschichtlichen Ereignisse nicht ein Conglomerat bilden, und dass Gott den Krystallisationsprocess der weltgeschichtlichen Elemente trotz deren Widerstreben nach seinem Ziele leitet. Denn es heisst: „Und ihr blicktet nicht auf den, der es macht, und den, der es bildet, saht ihr nicht" Jes. 22, 11; „hast du nicht gehört? Von fern her habe ich es bewirkt, seit der Urzeit Tagen, da habe ich es etc. herbeigeführt, dass du verheeren solltest zu wüsten Trümmerhaufen feste Städte" 37, 26; „so hat gesagt Jahweh, der es thut, Jahweh, der es bildet, um es zu Stand zu bringen" Jer. 33, 2; „ich habe es geredet, ich werde es auch kommen lassen; ich habe es gebildet (= vorbereitet), ich werde es auch thun" Jes. 46, 11.[1]) Aber

1) Die Stelle Jes. 48, 3—11 ist aber von Nägelsbach unrichtig mit der Ueberschrift „Die rischonoth als Grundlage der chadaschoth" versehen worden. Denn im Gegentheil heben ja die Verse $6^b$—$8^a$ („Ich habe Neues dich hören lassen von jetzt an etc.; jetzt ist es geschaffen und nicht dazumal und vor heute, nein, hast du es nicht gehört, damit du nicht sprächest: siehe ich wusste es. Weder gehört hast du es, noch gewusst, noch hat es dazumal dein Ohr vernommen") hervor, dass Gott mit seiner Erlösungsthat nicht an Altes, an alte Bewegungen unter den Heidenvölkern und unter Israel, anknüpfe, etwa die theokratischen Factoren Israels selbst zu seiner Befreiung benütze, sondern dass er ganz neue Mittel, ganz neue Hebel in Bewegung gesetzt habe, nämlich einen unbekannten Herrscher Cyrus zum neuen Beherrscher Vorderasiens berufen und einen Propheten in Israel zu seinem Herold sich erwählt habe. Die Erlösungsthat sei daher als eine „Schöpfung" zu bezeichnen. — Die Erlösung Israels aus dem Exil war eine relative Wiederholung der Weltschöpfung, wie die Erlösung der Menschheit durch Christus eine absolute Wiederholung derselben war.

so sehr auch die Propheten wussten, dass die Weltgeschichte einer Spirale gleicht, welche von Gott ihren Anfang genommen hat, um am Ende zu ihm zurückzukehren, so haben sie doch nicht diese Gedanken benützt, um aus Vergangenheit und Gegenwart als Prämissen die Zukunft zu erschliessen. Vielmehr haben sie diese Zumuthung aufs kräftigste zurückgewiesen. Deuterojesaja sagt: „Das Erste, siehe es ist gekommen (eingetroffen), und Neues verkündigte ich; bevor es sprosst, werde ich es euch hören lassen“ 42, 9 (vgl., dass dem Hes. im voraus angekündigt worden ist, dass die Nachricht von der Zerstörung Jerusalems kommen und zugleich mit dieser Nachricht der Mund des Hes. werde geöffnet werden und er dadurch ein Wunderzeichen werden solle zum Beweis dafür, dass seine Erkenntnisquelle der lebendige Gott (Jahweh) sei 24, 26 f.!). — Eine solche Stelle bedarf keines Commentares. Aber ihre Auctorität wird noch erhöht, indem neben dieselbe wie zur Controle eine andere gesetzt ist, worin Gott dem Volke verkündigt, dass nunmehr das vorher Geweissagte soweit in Wirklichkeit zu treten anfange, dass es in seinem Werden auch von den Zuhörern des Propheten beobachtet werden könne. Vgl. „Gedenket nicht der anfänglichen Dinge und auf das Frühere merket nicht! Siehe, ich werde ein Neues thun; jetzt sprosst es; erkennt ihr es nicht? Und ich werde in der Wüste einen Weg und in der Einöde Ströme herstellen“ 43, 18 f. „Jetzt sprosst es“, also mit dem Praesens ist zu übersetzen. Denn dass das Sprossen der Erlösung etwas schon Gegenwärtiges ist, verlangt der folgende Satz, dessen Object eben dieses Sprossen der Erlösung ist. Dies ist die Hauptfrage, ob das Object des folgenden Erkennens eben das Sprossen des Neuen, oder die Vollendung desselben ist. Schon die Aufeinanderfolge der Sätze spricht für die erstere Annahme. Diesem Erkennen aber die Vollendung des Neuen zum Object zu geben, indem man übersetzte „werdet ihr es nicht erkennen (erfahren)“, scheint mir aber nicht blos nach dem einfachen Zusammenhang der beiden Sätzchen zu künstlich, sondern hat auch an sich keinen Sinn. Denn welchen Sinn hätte es, die Israeliten zu fragen, ob sie nicht dasjenige in der Zukunft wahrnehmen würden, was Gott Neues thun werde und jetzt sprosse? Da wäre doch vorausgesetzt, dass die Israeliten einen Zweifel in den Fortgang und die Vollendung desjenigen setzten, was Gott thun wolle und jetzt schon keimen lasse. Diese Annahme, dass der Prophet mit seiner Frage einen Zweifel be-

kämpfe, welchen das Volk in den siegreichen Fortschritt und das endliche Gelingen eines von Jahweh schon begonnenen Werkes setze, ist unbegründet und sinnlos. Noch weniger ist es möglich (wie Luther hat), das הֵ gegen die masor. Abtheilung zum logischen Object, also zur hinweisenden Zusammenfassung des folgenden Satzes zu machen. — In diesem Stadium der Entwickelung also, wo im Gegensatz zu 42, 9 das Geweissagte schon sprosst (43, 19), können nach dem Hinweis Gottes durch den Propheten auch die Zuhörer das Werden des Geweissagten wahrnehmen; aber der Prophet hat das Geweissagte mitgetheilt bekommen, ehe es auch nur in seinen embryonenartigen und deshalb nur einem aufmerksam gemachten Auge (vgl. S. 79) erkennbaren Anfängen zu beobachten war. Das sagt uns der Prophet in einer Reihe ganz characteristischer Stellen. Denn Gott hat durch Deuterojesaja die Götzen der Heiden zu einem Wettkampfe herausfordern lassen in Bezug auf das Vermögen, zu reden überhaupt und insbesondere die Zukunft vorauszusagen. Theils bei dieser Polemik gegen die todten und stummen Götzen, theils aber auch gegenüber dem ungläubigen Volke hat nun Gott den Propheten aussprechen lassen dass die Prärogative des israelitischen Gottes gerade in der Fähigkeit, die Zukunft zu kennen und vorauszuverkündigen, bestehe. Vgl. Jes. 41, 22 f. 26; 44, 7 f.; 45, 21; 46, 10; hauptsächlich 48, 3—8. 14a. Die ganze erste Enneade der 27 Capitel ist von diesen Aussprüchen durchzogen. Darüber hinaus gehen sie nicht; denn in den folgenden Reden handelte es sich nicht mehr in erster Linie um das Wegrufen Israels von der Aufmerksamkeit auf die Heidengötter, sondern um die Aufforderung Israels, seine eigene Getheiltheit und theilweise Unwürdigkeit gegenüber der geschenkten Erlösung zu beachten, und um die Ausmalung der Gestalt, welche das Heil in der Zukunft annehmen werde.

Enthält aber nicht gerade Deuterojesaja eine Stelle, welche ausdrücklich sagt, dass die Propheten aus dem Anfang von Ereignissen durch Nachdenken deren Ende erkannt haben? Es handelt sich um Jes. 41, 22: „Sie sollen uns verkündigen, was sich ereignen wird; was das Erste sei, verkündet, dass wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten und sein Ende erkennen, oder das Zukünftige lasst hören!“ Wie der Anfang des Verses zeigt, handelt es sich um die Fähigkeit der Götzen, die Zukunft vorauszusagen, und eben um diese Fähigkeit handelt es sich in dem ganzen Kampfe zwischen Jahweh und den Heidengöttern. Nicht handelt es sich um die Fähigkeit, die Vergangenheit zu sagen. Nun, darum soll es sich auch

nicht handeln, würde etwa Nägelsbach einwerfen; sondern auch wenn man die rischonoth (res primae; Erstes) als Vergangenes fasst, soll deren Meldung ein Voraussagen der Zukunft, aber ein indirectes sein, indem eben durch die Angabe der rischonoth als vergangener Dinge die Götzen ihre Kenntnis der Zukunft beweisen sollen. Wie sollen sie dies anfangen? Nägelsbach antwortet: „Die Götzen sollen die grundlegenden Dinge in der Vergangenheit und zwar ihrem innersten Wesen nach (מה הנה) darlegen". Da sieht man, was aus den rischonoth erst gemacht werden muss, damit auch die Angabe dieser rischonoth ein indirectes Voraussagen der Götzen sein könne. Aber nein; die rischonoth könnten, wenn sie nun einmal Vergangenes sein sollten, nur einfach die vergangenen Ereignisse der Weltgeschichte bedeuten. In der Angabe dieser vergangenen Geschichtsfacta könnte aber auch nicht einmal ein indirectes Voraussagen der Zukunft von seiten der Götzen gefunden werden. Vielmehr würden die Götzen sehr klug gehandelt haben, wenn sie diesen ersten Theil der (nach dieser Auffassung) ihnen gestellten Alternative gewählt, wenn sie also die Facta der Vergangenheit aufgezählt und den Zuhörern überlassen hätten, daraus sich selbst die Zukunft zu erschliessen. Deswegen kann ich nur denjenigen beistimmen, welche unter den rischonoth das Nächstzukünftige verstehen. — Nägelsbach freilich sagt, rischonoth könne nicht Zukünftiges bedeuten, weil es von den folgenden baoth durch die Disjunctivconjunction unterschieden sei. Aber warum soll nicht rischonoth das Nächstzukünftige sein können, wenn die baoth das Zukünftige κατ' ἐξοχήν, das Ende, sind? Warum soll nicht rischonoth durch das folgende baoth in seiner Bedeutung determinirt werden können, besonders da diese Modification durch folgende Hilfsmomente unterstützt und, wie wir schon gesehen, von einem derselben erzwungen wird? Diese Momente sind, dass der Zusammenhang blos vom Voraussagen der Zukunft handelt; dass bei der Angabe der rischonoth als vergangener facta die Götzen auch nicht indirect vorausgesagt hätten; dass von den rischonoth ihr Ausgang erwähnt wird, während doch die vorexilische Geschichte und die exilische Erlösung nicht wie Anfang und Ende eines und desselben Ereignisses behandelt werden könnten; dass die baoth die Zukunft κατ' ἐξοχήν bezeichnen.

Wenn dies also die richtige Deutung der rischonoth von Jes. 41, 22 ist, so haben wir dort die Aussage, dass Gott und die Seinen auf die Verkündigung der nächstkommenden Ereignisse ihre Aufmerksamkeit lenken und deren Ende erkennen wollen. Um die Verwerthung des anfangenden Vollzugs von Ereignissen zur Erschliessung des Ausganges handelt es sich da also nicht, sondern um die Beachtung und Ausdeutung von Weissagungen selbst. Verkündigungen, welche selbst schon die Zukunft betreffen, welche von der Zukunft und zwar von einem bestimmten Gebiete der Zukunft den ersten Theil angeben, sollen zu einem Schluss auf die endliche Ausgestaltung eben dieses

selben Gebietes der Zukunft verwendet werden. Wir sehen, wie sehr der Kreis derjenigen Voraussetzungen, welche darnach zur Erschliessung der Zukunft benützt werden sollen, eingeengt wird. Nur Weissagungen, welche ein bestimmtes zukünftiges Ereignis (wie hier Israels Erlösung aus dem Exil) seinem ersten Theile nach schon verkünden, sollen in ihre einzelnen Momente entfaltet werden. Solche Weissagungen sollen nach ihrem Gesammtinhalte auseinandergelegt, zum vollen Verständnis gebracht werden. Nicht einmal aus ihnen sollen wieder neue Weissagungen gemacht werden. Das ist der Sinn von 41, 22, und nun fragt es sich noch zu allerletzt, ob dasjenige, was hier Gott mit den Seinen in Bezug auf jene von den Götzen zu leistende Weissagung des Nächstzukünftigen vornehmen wollte, auch von den Propheten in Bezug auf Weissagungen ihrer Vorgänger und ihre eigenen Weissagungen gethan worden sei. Wir können dies aber ruhig zugeben, ohne zu dem Satze zu gelangen, dass die Propheten auch nur aus den auf ein bestimmtes Zukunftsereignis bezüglichen Weissagungen anderer Propheten oder ihrer selbst andere Weissagungen gebildet hätten, welche sich auf ein anderes Ereignis der Zukunft bezogen hätten.

Wie nun die angegebene Deutung der rischonoth in Jes. 41, 22 nicht blos eine mögliche, sondern eine nothwendige ist, so kann ich auch 42, 9 unter den rischonoth nur das Nächstzukünftige, die schon eingetretene Erfüllung der Weissagung von der Berufung des Cyrus auf die weltgeschichtliche Bühne, zur Beherrschung eines Weltreiches (41, 1—5) verstehen, und Nägelsbach corrigirt nicht Delitzsch, wenn er sagt, dass bei dessen Deutung der rischonoth 42, 9 „vom Auftreten des Cyrus und der damit eingetretenen Völkerbewegungen“ es anstatt bâû heissen müsse baoth, sondern er corrigirt den Propheten, welcher nun einmal durch die Anwendung des Perfects ausgesagt hat, dass im damaligen Zeitmoment die rischonoth schon eingetreten (mein hbr. Lgb. I. S. 403) und nicht erst im Eintreten begriffen waren. — Nur das „Neue“, nämlich die Erlösung Israels durch Cyrus, keimte in dem 42, 9 beschriebenen Zeitpunkte noch nicht; in einem späteren Stadium der Entwickelung (43, 19) sprosste auch dieses.

c) Die Behauptung, dass die Propheten aus schon beginnenden Ereignissen ihre Weissagungen erschlossen hätten, kann endlich auch nicht auf diejenigen Stellen gestützt werden, nach welchen die Propheten eigene Veranstaltungen getroffen und Anstrengungen gemacht zu haben scheinen, damit sie den Gang der Geschichte beobachten könnten. Nämlich nach Jes. 21, 6 soll der Prophet einen Späher bestellen, damit derselbe anzeige, was er sieht. Schon oben S. 3 ist der Zusammenhang der Stelle eines andern Zweckes wegen dargelegt worden. Dabei hat sich gezeigt, dass der Späher, dessen Aufstellung von Gott dem Propheten befohlen wurde, eben dieser

selbst war. Wurde also der Prophet selbst von Gott aufgefordert, sich wie ein Wächter aufzustellen, um den Gang der Ereignisse zu verfolgen und seine Wahrnehmungen dann den Volks- und Zeitgenossen als göttliche Kunde mitzutheilen? Ja, es scheint so. Denn die Wahrnehmung scheint die natürlicherweise sich vollziehenden Ereignisse vom Anfang durch den ganzen Verlauf bis zum Schlusse zu verfolgen. Der Prophet scheint die äusserlich in der Weltgeschichte sich wirklich abspielende Entschliessung Elams und Mediens, Babel anzugreifen, dann die Rüstungen, darauf das Anrücken der Verbündeten und endlich die Eroberung Babels zu beobachten (v. 2. 5. 7. 8. 9). Aber 1) sind wir gegen solchen Anschein, als ob natürlicherweise äussere Vorgänge vom Propheten betrachtet würden, als Beweismoment gewarnt durch die oben S. 289 f. hervorgehobene Anschaulichkeit der Schilderung in Jes. 22, deren Unwirklichkeit doch controlirt werden konnte. 2) enthält Jes. 21, 1—10 selbst die klarsten Aussagen darüber, dass auch diese Weissagung eben Weissagung, d. h. nicht blos Erzählung eines in der Weltgeschichte geschehenden Ereignisses, ist. Denn Elam und Medien werden aufgefordert, gegen Babel die Waffen zu ergreifen und das Gericht Gottes an der vielbeseufzten Weltstadt zu vollziehen (v. 2). Und der Prophet sagt: „Ein hartes Gesicht ist mir gezeigt worden"; er stellt seinen Schmerz über diese göttliche Mittheilung dar; er wiederholt, Jahweh habe zu ihm gesagt, sich gleichsam als Beobachter der kommenden Ereignisse aufzustellen, und er versichert am Schluss, seinem von Babel geknechteten Volke nur dasjenige, was Jahweh Zebaoth der Gott Israels ihm zu hören gegeben habe, verkündigt zu haben. — Weiter kommt hier die bekannte Stelle aus dem Habakuk in Betracht, wo der Prophet davon spricht, dass er auf seine Warte treten will. Da fällt zuerst die Anschauung ins Gewicht, welche dieser Prophet (1, 12) über das Verhältnis zwischen Gottes- und Geschichtserkenntnis ausspricht. Da sagt er: „Bist du nicht von Anfang an, Jahweh, mein Gott, mein Heiliger? Wir werden nicht sterben. Du Ewiger, zum Gericht hast du ihn (den Chaldäer v. 6) gesetzt und, du Fels, zur Züchtigung ihn hingestellt". Ebenso v. 13: „Der du zu rein bist an Augen, um das Böse sehen zu können, und dem Unheil zuzuschauen nicht vermagst, warum willst du zusehen den Plünderern?" Also entsprechend seiner Gotteserkenntnis hegt der Prophet seine geschichtliche Erwartung; nicht aus der Geschichte zieht der Prophet seine theologische

Folgerung. Nun sagt der Prophet (2, 1): „Auf meine Warte will ich treten und mich stellen auf den Wall und will spähen, um zu sehen, womit er mich anreden wird, und welche Antwort ich bekommen soll auf meine Einrede". Man muss sagen, dass lediglich die Ausdrücke „spähen", „Warte" und „Wall" den Anlass geben könnten, aus den Worten des Propheten den Entschluss herauszuhören, den Unternehmungen des Chaldäers als Beobachter zu folgen, um das Schicksal desselben zu erschauen. Aber der Gebrauch des Verbs „spähen" erklärt sich ganz einfach aus der oftmaligen Bezeichnung der Propheten als Seher, und Habakuk hat nun, um im Bilde zu bleiben, die zu jenem bildlichen Verb passende Situation gefügt, die Stellung auf einem Wächterposten, und einen erhöhten Standpunct für einen solchen bot wieder am leichtesten ein Mauerwall dar, besonders wenn es sich gleichsam um Beobachtung eines Kriegsverlaufs handelte. Aber nicht einmal, dass der Prophet sich wirklich auf den Mauerwall Jerusalems begeben habe, geschweige denn, dass er irgendwie (vermittelst ihm zugehender Nachrichten) den Verlauf der natürlichen Ereignisse verfolgt habe, um daraus eine Weissagung zu schöpfen, lässt sich aus jener Stelle entnehmen. Denn er sagt die Zukunft voraus; denn „noch steht die Weissagung auf bestimmte Frist" v. 3. — Der Gotteserkenntnis entspricht auch wieder im 2. Cap. (v. 13) die Geschichtsanschauung dieses Propheten; vgl. oben S. 287. Es könnte also, obgleich auch dies (vgl. oben) nicht anzunehmen ist, eher von einem Einfluss der Theologie auf die Historie, als vom Gegentheil, die Rede sein. Anders ist es Cap. 3, welches für etwas anderes, als es sich selbst bezeichnet, zu erklären, ich keinen Grund sehe. Nämlich Cap. 3 ist, und zwar jedenfalls vom Propheten selbst, als ein „Gebet" bezeichnet. Da hat doch Delitzsch ganz Recht, wenn er dieses Capitel als einen Ausdruck lyrisch-subjectiver Empfindungen, als einen Wiederhall des 2. Cap. in der poetisch empfindenden Seele des Propheten ansieht. Nicht kann ich Kleinert beistimmen, wenn er sagt, dass höchstens die lyrischen Nachklänge 3, 16—19 sich ähnlich zur eigentlichen Weissagung verhielten, wie Nah. 2, 12 ff. zu Nah. 2, 1—11. Kleinert stützt seinen Widerspruch gegen Delitzsch darauf, dass der Inhalt von Cap. 3 durchaus originell sei und durchaus die Zukunft betrachte. Man sieht aber nicht ein, wie die eine oder die andere dieser beiden Eigenschaften beweisen könne, dass Cap. 3 nicht ein Gebet des Propheten sein könne.

Denn auch das Gebet eines Propheten, welches er in Folge einer von Gott ihm mitgetheilten Voraussagung zu diesem emporsendet, kann doch in selbständigen Worten abgefasst sein und muss doch, wie seine Veranlassung (eben jene Voraussagung), naturgemäss die Zukunft berücksichtigen. Während aber Cap. 3 keine Spuren enthält, wonach es nicht für ein Gebet des Propheten zu halten wäre, enthält es Merkmale, wonach es am meisten als Product des Propheten erscheint. Denn v. 2 heisst es: „Jahweh, dein Werk in der Mitte der Jahre rufe es wieder ins Leben!“ Damit bezieht sich der Prophet auf die Errettung Israels aus Aegypten zurück, nimmt also eine frühere Gottesthat zur Grundlage für seine Hoffnung. V. 3 „Gott wird von Teman und der Heilige vom Gebirge Paran kommen“ ist wieder so formulirt, weil der Prophet an die einstmalige Offenbarung Gottes auf dem Sinai sich erinnert. Und diese Rückbeziehung steht ausdrücklich v. 6 „Gänge der Vorzeit sind ihm“, d. h. Gänge der Vorzeit unternimmt er.

Steudel sagte (Tüb. Zeitschr. 1834, S. 120 f.): „Ez. 3, 17 ist das Bild von Wächtern unleugbar so gemeint, dass dem Propheten aufgegeben ist, über die Menschen seiner Zeit zu wachen, damit er jeglichem die Weisung und Zusage ertheilen könne, welche dem sittlichen Zustande, in welchem er sich befindet, entspreche“. Aber die Stelle ist ganz und gar nicht so gemeint, dass der Prophet selbst aus den Zeitumständen sich dasjenige ablesen soll, was er dann für Gottes Wort ausgeben soll. Denn Hes. 3, 17 heisst: „Menschenkind, zum Späher habe ich dich gesetzt für das Haus Israel, und du sollst aus meinem Munde ein Wort hören und sie belehren von mir aus“. Also Gott selbst wird den Propheten mit dem Wort versorgen, welches derselbe in seiner Seelsorge verwenden soll. Gott selbst ist es in Wahrheit, welcher das Wächteramt ausübt; der Prophet ist nur die Mittelsperson zwischen ihm und den Menschen. — Und genau ebenso heisst es Hes. 33, 7, worauf sich Steudel weiter beruft; vgl. besonders v. 8 „wenn ich sage in Bezug auf den Frevler: Sterben sollst du etc.“ Also der Prophet soll die göttliche Strafsentenz hören; er soll nicht Gottes Urtheil aus dem unmoralischen Verhalten des Frevlers ablesen. Dies letztere ist trotz v. 1—6 nicht im entferntesten die Meinung Hesekiels; diese letztere Auffassung ist vielmehr eine totale Verkennung des proph. Bewusstseins. Bei dem Vergleich v. 1—6 kommt also die allgemeine hermeneutische Regel zur Anwendung: omne simile claudicat. Und neben Jer. 6, 17 sind auch v. 19 die von den menschlichen Gedanken sich schroff unterscheidenden Gottesworte genannt. Darnach ist auch „der Tag der Späher“ Mi. 7, 4 nicht als von ihnen gedacht, sondern als von Gott gehört aufzufassen. — Steudel

sagt endlich: „Vgl. den Gegensatz Jes. 56, 10“. Dort heisst es „Seine Späher sind stumme Hunde, die nicht bellen können etc.“ Ich muss aber urtheilen (vgl. Bd. I. S. 78), dass an dieser Stelle (trotz Jer. 26, 2; 42, 4; oben S. 184) keine unmittelbaren wahren Propheten, sondern höchstens secundäre, reproducirende gemeint sind. Noch wahrscheinlicher aber will der Prophet die Amtsträger Israels (die Priester und Könige) verstanden wissen. Dafür spricht der Hinweis auf die Bereicherungssucht, mit welcher diese Hirten Israels (v. 11) das Wohl der Herdenglieder beeinträchtigt haben; vgl. Hes. 34, 1—10.

3) Nicht das Thun Jahwehs selbst ist schon die den Propheten zu theil werdende Offenbarung, sondern diese tritt zu demselben noch hinzu. Vgl. „nichts thut mein Herr Jahweh, ohne dass er sein Geheimnis seinen Knechten, den Propheten, enthüllt“ Am. 3, 7. Das bezeugt auch der Zwischenruf des Propheten Jes. 53, 1 „aber wer glaubt unsrer Predigt, und wem wird der Arm Jahwehs [seine durch die Gründung des Perserreichs die Erlösung Israels vorbereitende Wirksamkeit] offenbar?“ Nicht der Regenmangel und die Missernte sind die Erkenntnisquelle Haggai's gewesen (vgl. 1, 11), und nicht bildeten diese Ereignisse eine Stimme Jahwehs, die von der Verkündigung Haggai's verschieden gewesen wäre (oben S. 228; Hag. 1, 12, zu dem dort stehenden ו „und zwar“ vgl. Sach. 9, 9). Auch nicht die Ereignisse Hag. 2, 17 waren die directe Veranlassung zur Prophetenrede. — Und fragt man, ob denn die Propheten nicht unmittelbar durch das Leben den göttlichen Unterricht erhielten, so antworten die prophetischen Schriften, dass die Beobachtung des Töpferhandwerks nur Anschauungsmittel in einem einzelnen Falle bei der Belehrung Gottes war Jer. 18, 1 ff. Nach dieser Stelle schickte Jahweh den Propheten zum Töpfer, damit er ihn dort seine Worte hören lasse. Da sagt nun der Prophet nicht: „Aus dem Thun des Töpfers lernte ich folgendes über das Verhalten Gottes“, und gleichsam zur Zurückweisung der Vermuthung, als habe Gott den Jeremia dort sehen lassen wollen, sagt Jeremia gerade dort: Und ich will dich dort hören lassen. Und nicht sagt er: „Aus der Beobachtung der Materialverwendung des Töpfers schöpfte ich folgende Belehrung“, obgleich diese Auffassungs- und Ausdrucksweise nach der Einleitung des Vorgangs natürlich gewesen wäre; sondern er sagt: „Siehe, der Töpfer that das und das, und es geschah das Wort Jahwehs an mich“. Also zur Beobachtung der Verrichtungen des Töpfers gesellte sich die

Unterweisung Jahwehs hinzu. — Ferner Jer. 32, 8 heisst es nicht: „Und ich merkte, dass es ein Wort Jahwehs war", wie Graf z. St. sagt, Jeremia habe im Kaufantrag seines Vetters einen göttlichen Wink erkannt, dem er Folge zu leisten gehabt habe; sondern es ist zu übersetzen „Und ich wusste, dass es ein Wort Jahwehs war"; denn Jahweh hatte dem Jeremia vor der Ankunft des Vetters dieselbe vorausverkündigt. — So kann auch ich mit Kübel, Positive und liberale Richtung, S. 97 sagen: „Es behält die orthodoxe Beschränkung des Begriffes Offenbarung auf das se patefacere Gottes per verbum suum ihr Recht".

Auch nach den Geschichts- und Lehrbüchern kannte Israel eine göttliche Belehrung durch die Ereignisse des Schicksals, aber nur als Mittel der Belehrung der ganzen Volksgemeinde, oder einzelner Gemeindeglieder. Die so belehrten Israeliten hielten sich trotzdem nicht für Propheten, weil die ihnen von seiten Gottes zu theil gewordene Unterweisung den Thatsachen folgte, während die den Propheten zu theil werdende den Thatsachen vorausging. — Der Prophet sagte dasjenige voraus, bei dessen Vollzug den es Erlebenden die Sinne vergehen sollen, vgl. als characteristischen Beleg für diesen Unterschied Jer. 19, 3: „Und du sollst sagen: Höret das Wort Jahwehs, o Könige Juda's und ihr Bewohner Jerusalems: So hat gesagt Jahweh Zebaoth der Gott Israels: Siehe, ich werde Unglück über diesen Ort kommen lassen, dass Jedermann die Ohren gellen werden, der es hört". Und die Geschichtsbücher haben erkannt, dass dieses temporale Verhältnis zwischen der Erkenntnis der Propheten und aller Nichtpropheten besteht 1 Sam. 3, 11; 2 Kön. 21, 12 (ebendieselbe Redensart). — Durch das erlebte wunderbare Schicksal wurde die ganze Gemeinde belehrt 5 M. 8, 1 ff.; aus der geschehenen Segnung des Hauses Obededoms erkannte David die Zufriedenheit Jahwehs 2 Sam. 6, 12. — Aus dem gefahrlosen Verlauf der Ueberführung der Bundeslade wollte man den Willen Jahwehs erforschen 1 Chr. 13, 2; aus dem Erfolg wurde auf Gottes Willen auch Neh. 6, 16 geschlossen. Vor dem Ereignis wussten die Propheten (1 Kön. 22, 28; 2 Kön. 3, 16 ff.; 6, 12), aber nicht der Nichtprophet Joab den Plan Gottes, vgl. seine Anrede an seinen Bruder Abisai: „Sei stark, und wir wollen uns stark erweisen für unser Volk und für die Städte unseres Gottes, und Jahweh wird thun, was gut ist in seinen Augen" 2 Sam. 10, 12. — Indirecte Kundgebung durch die Geschichte erwähnen auch die Psalmen: Das Erhören, oder „Antworten" soll durch geschichtliche Ereignisse geschehen Ps. 4, 2; 13, 4; 17, 2; 18, 42; 22, 3; 25, 9; 27, 7 ff.; vgl. den uneigentlichen und den eigentlichen Ausdruck nebeneinander in „ich habe Jahweh gesucht, und er hat mir geantwortet, und zwar hat er mich aus allen meinen Schrecknissen errettet" 34, 5. Vgl. „für schuldig erklären" durch Thatsachen 5, 11; „schelten Völker" 9, 6, nämlich ebenso durch Ereignisse, wie das parallele

„verderben den Frevler“ geschieht. Vgl. noch das „Nicht schweigen“, d. h. das factische Eingreifen Gottes in den Geschichtsverlauf Ps. 28, 1; 35, 22; 39, 13; (50, 21 „ich habe geschwiegen“); 83, 2 ff.; 109, 1. — Das durch solche Geschichtserfahrungen ermöglichte Verkündigen der Nichtpropheten hat blos allgemeine Objecte: den Namen, d. h. die Herrlichkeit des Namens Jahwehs Ps. 22, 23 ff. (die übrigen Objecte dieser durch erfahrene Hilfe veranlassten Verkündigung, nämlich die allgemeine Ausdehnung und der ewige Bestand des Reiches Jahwehs v. 28 ff. sind nicht aus der individuellen Erfahrung des Dichters, sondern aus der ganz Israel gemeinsamen Erfahrung zu erklären, von deren Voraussetzung, nicht von deren Leugnung wir bei der Erklärung auszugehen haben); ferner das Lob Jahwehs im allgemeinen Ps. 26, 12; 29, 1 f. 9. Es ist eine Folgerung aus der dem Dichter widerfahrenen Gnade Ps. 30, 12; 35, 18. 28; 40, 4; 50, 15; 51, 15; insbes. 71, 15—17. 22—24; 116, 12—14.

## Anhang:

Wie ist nun die zwischen der Prophetie und der Geschichte waltende Beziehung zu bestimmen?

1) Falsch ist die Ansicht: Die Prophetie empfängt aus der Geschichte den Inhalt, das Werdegesetz und den Horizont. — So Herder, Geist d. Ebr. Poesie II. S. 76: „Alles Ausserordentliche und Treffende hiess Zeichen: auch ein Buch, eine Schrift, ein Gedicht, ein künstlicher Ausdruck; wie vielmehr denn eine ausserordentliche Begebenheit, ein auffoderndes Phänomenon der Zeit! Auf diese merkten die Weisen, und da sie ans Volk sprachen, stellten sie dieselbe ins grösste Licht. Sie waren der Mund der Providenz, und so sahen sie auch auf das, was ihnen die Providenz zeigte“.[1]) Ebenso Eichhorn, vgl. bei Diestel, Geschichte S. 763 f.; Schleiermacher, Reden S. 142; insbes. 222 f.; Glaubenslehre I. S. 107. Steudel, Ueber Auslegung der Proph. (Tüb. Zeitschrift 1834, S. 121) sagte: „Der Prophet wird geweiht, ausgehend von dem vorliegenden Bedürfnis der Zeit, deren Zusammenhang mit dem göttlichen Rathschluss zu durchschauen“. Ebenso in seinen „Vorlesungen über die Theol. d. A. T.“ (herausg. v. Oehler 1840) S. 18 f. schliesst er an den richtigen Satz „wir würden eine unvollständige Vorstellung von

1) Allerdings hat er (oben S. 101) eine theilweise Realität der Visionen und Unmittelbarkeit der göttlichen Mittheilung angenommen, vgl. bei ihm S. 51: „Siehe, da rufft die Stimme Gottes: was thust du hier, Elia?“

dem Wesen der alttestl. und überhaupt der bibl. Religion uns bilden, wenn wir sie nur als Lehre betrachteten", den schon unrichtigen „es sind die bestimmtesten Thatsachen, welche als Quelle [!] der Ausbildung der rel. Vorstellungen und des rel. Lebens uns vorgehalten sind"; S. 20 „von ihrem ersten Beginn an nimmt die Prophetie ihren Standpunct durchaus von den geschichtlich gegebenen Zuständen und blickt von da aus hinaus auf ein fern liegendes Ziel"; vgl. noch S. 29. 49, obgleich er S. 50 trotzdem behaupten will, dass „die Propheten für den Blick ins Ganze des göttlichen Rathschlusses auf den richtigen Standpunct gehoben waren und durch den göttlichen Geist in eine durch menschliche Berechnung nicht aufzuschliessende Zukunft richtig schauten", und obgleich er richtig hervorhebt, „es liessen sich so unendlich viele Anwendungen des Allgemeinen aufs Einzelne denken, dass es durchaus nicht genüge, die Weissagung nur aus der Kenntniss der leitenden Ideen [der Geschichte] herzuleiten". Es ist ihm aber die „Offenbarung Gottes an Einzelne" nur „die Befähung der Einzelnen zum richtigen Einblick in den Willen Gottes" (S. 268); vgl. noch S. 273: „Für seinen Beruf, um zu rechter Zeit und in rechtem Maasse Trost, Erinnerung, Verheissung und Drohung zu geben, wurde dem Proph. der Einblick in den göttlichen Rathschluss und in den Zusammenhang eines umfassenderen oder beschränkteren Theiles näher oder ferner liegender Ereignisse gewährt"; auch S. 431 „die Messiasidee ist hervorgerufen mittelst geschichtlicher Offenbarung".[1]) — Seitdem ist diese Anschauung von verschiedenen Standpuncten und aus verschiedenen Gründen mit noch grösserer Deutlichkeit ausgesprochen worden. Vgl. v. Hofmann, Weissagung u. Erf. I. (1841), S. 9: „In der Weissagung giebt der jedesmalige Augenblick seine in ihm liegende Zukunft an den Tag"; Noack, Mythologie u. Offenbarung I. (1845), S. 301: „Auf jeder Stufe ist die Weissagung die unmittelbare Gewissheit des religiösen Bewusstseins von seiner nächsten Gestalt, und sowie diese erreicht und das Bewusstsein in eine höhere Form eingegangen ist, treten grössere oder geringere Zwischenräume ein, während welcher die Weissagung feiert, und der Geist

1) Er sagt nur S. 269 in Bezug auf Mose: „Unleugbar waren es Theophanien, durch welche Moses das Bewusstsein, von Gott mit seinem Berufe beauftragt zu sein, erhielt; und die Erzählungen wollen ohne Zweifel thatsächlich genommen sein". „Das wird so bezeichnet, Gott habe mit Moses geredet".

ihrer Erfüllung in der befriedigten Gegenwart zusieht". — Und die Geschichte wird im letzten Grunde zur Quelle der Prophetie von Allen gemacht, welche den Offenbarungsempfang ein „inneres Schauen oder Vernehmen" sein lassen (oben S. 192—204). Dies lässt sich behaupten. Doch will ich niemand Unrecht thun. Gefahr, dass dies geschehe, ist vorhanden, weil man bei manchen Gelehrten nicht durch ausdrückliche Aeusserungen beweisen kann, ob sie eine wahrhaft übernatürliche Quelle der Prophetie gänzlich abgelehnt haben, weil sie nicht alle auf diese Frage eine bestimmte Antwort gegeben haben. Vgl. aber Hävernick, Einl. II, 2, S. 52; Bertheau (Jahrbb. f. d. Theol. 1859), S. 331. 343. 599 f. 601. 620 f. 623; Tholuck (1860), S. 46; Baur, Geschichte 1861, S. 26—30. 33. 38. 184. 204. 219 f. 381. 385 f.; Diestel, Geschichte S. 772; Duhm S. 62. 89 f.; Smend, Stud. u. Krit. 1876, S. 603. 608. 627; im Com. zu Hes. (1880), S. XXII: „Auf Schritt und Tritt begegnen uns vaticinia ex eventu (11, 10; 12, 12 etc.)"; S. 68 sagte er wie zum Hohn auf die moralische Würde des Propheten über 12, 1—20: „Jedenfalls hatte Ez. nicht nur das Geschick des Volkes, sondern auch das Zedekia's so richtig vorausgesagt, dass er später mit gewissem Rechte auch solche Einzelheiten für seine Vorhersagung in Anspruch nehmen konnte"; Reuss (oben S. 216); H. Schultz S. 232; Nowack, Hosea S. XVIII; Hitzig-Kneucker, S. 28, Anm. „die Geschichte ist die beste Prophetin"; S. 53 f. 118. 136 f.

Ich muss mich darauf beschränken, die Ansichten Riehms im einzelnen zu beurtheilen. — Im Anschluss an das, was ich zuletzt (oben S. 223) aus seinem Buche citirte, sagt er S. 31: „Aus dem Bisherigen ergiebt sich nun, dass die Frage nach der Entstehung einer messianischen Weissagung erst dann wirklich und vollständig beantwortet ist, wenn nachgewiesen wurde, wie ihre Entstehung psychologisch vermittelt war, genauer: welche Wurzeln und Keime sie in dem schon vorhandenen Inhalt des prophetischen Bewusstseins hatte und wie sie in organischer Entwickelung aus demselben hervorgetreten ist". S. 72 f.: „Wie wir nun in Bezug auf den Hauptinhalt der messianischen Weissagungen nachgewiesen haben, dass er als organische Entfaltung von Keimen, welche die alttestl. Religion von Haus aus in sich trägt, anzusehen ist, so findet sich auch in den einzelnen messianischen Stellen keine neue Erkenntnis, die nicht in irgend welchem organisch-genetischen Zusammenhang mit dem früher Vorhandenen stünde, und die der Geist Gottes darin nicht als eine psychologisch-vermittelte in dem Geiste des Propheten bewirkt hätte; nirgends etwas, was in seiner Entstehung nicht durch die lebendige Trieb-

kraft des alttestl. Glaubens wesentlich mit bedingt und bestimmt wäre". „Die objective Realität der Offenbarungsmittheilung wird dadurch nicht beeinträchtigt, dass die Offenbarungswirksamkeit des Gottesgeistes sich immer in den Gesetzen des menschlichen Geisteslebens bewegt; sie wird auch durch die unumwundene Anerkennung des bedingenden und bestimmenden Einflusses, welchen der schon vorhandene Inhalt des proph. Bewusstseins auf die Offenbarungserkenntnisse übt, nicht beeinträchtigt. Ohne die fortgehende offenbarende und erleuchtende Wirksamkeit des Geistes Gottes wäre die Entwickelung der messianischen Weissagung aus der alttestl. Glaubenserkenntnis nicht möglich gewesen". Er lobt nicht blos S. 130, Anm. Hofmann, weil dieser in „Weissagung u. Erf." richtig das Verhältnis zwischen „Geschichte und Weissagung" bestimmt habe, sondern sagt auch S. 131: „Der Prophet erkennt die göttliche Teleologie in der Geschichte seiner Zeit; seinem erleuchteten Auge ist ein Einblick in den Grund und in die Zwecke dessen, was Gott in der Gegenwart thut und in der nächsten Zukunft thun wird, eröffnet". Endlich S. 140: „Man verkennt den geschichtlichen Character der messianischen Weissagung, wenn man in ihr vereinzelte Producte einer Schöpferkraft des Offenbarungsgeistes vor sich zu haben meint, die, in ganz unvermittelter Weise wirksam, an kein Gesetz menschlich-geschichtlicher Entwickelung sich bindet, sondern sich in fortgehenden durchaus übernatürlichen Hervorbringungen absolut neuer Erkenntnisse gefällt. Die durch die Selbstoffenbarung Gottes begründete und entwickelte Religion des alttestl. Bundesvolks ist der mütterliche Boden, auf dem sie erwachsen ist und aus dem sie ihre Nahrung gezogen hat. Wir erkannten in ihr die neuen Blüthen und Früchte, die sich vermöge der fortgehenden offenbarenden und erleuchtenden Wirksamkeit des Geistes Gottes aus Keimen organisch entwickelt haben, welche die alttestl. Religion von Anfang an in sich schloss".

Dagegen muss ich dies erinnern: 1) Wie die Selbstoffenbarung beschaffen war, wodurch zu Abrahams Zeit die Religion des alttestl. Bundesvolkes begründet wurde, hat Riehm nicht gesagt. Soviel sich aber aus S. 34 ersehen lässt, soll nach seiner Meinung die Religion Israels eine menschliche Abstraction aus dem besonderen Schicksal des Volkes Israel sein. Denn er sagt dort: „Als Schöpfer der Welt hat Gott sein Absehen schon darauf gerichtet, mit Israel in Bundesgemeinschaft zu treten"; „durch die allmähliche Aussonderung Israels aus den übrigen Völkern, durch die Berufung Abrahams und den mit ihm geschlossenen Verheissungsbund, durch die ganze Lebensführung der Patriarchen wird der Abschluss des Bundes Jehova's mit Israel vorbereitet"; „zum Abschluss kommt aber der Bund erst auf Grund der Erlösung Israels aus Aegypten und der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai". Auf mehr als auf Gebetserhörungsgewissheit (oben S. 195 f.), oder auf (vielleicht) krankhaften Visionen (Riehm S. 17. 31, Anm.) könnte nach Riehm's Meinung die Berufung Abrahams keinesfalls beruhen. — 2) Doch deutlich hat Riehm wenigstens dies gesagt, dass in der Lenkung

der geschichtlichen Ereignisse die fortgehende offenbarende Wirksamkeit des Geistes Gottes bestanden habe. Dann hätten wir eben keine unmittelbare Offenbarung. — 3) Und wenn man denkt, dass Riehm wenigstens unter der „erleuchtenden Wirksamkeit des Geistes Gottes" eine „besondere", unmittelbare Thätigkeit desselben verstehe, so wirken vielmehr die geschichtlichen Ereignisse diese „Strahlenbrechung" (S. 141), und aus der Geschichte „leuchten" (141) den Propheten neue Erkenntnisse auf. Und so ist doch auch der Ausdruck (S. 35) „Im Pentateuch findet die Idee der Bundesgemeinschaft gewöhnlich ihren Ausdruck darin, dass Jehova erklärt [?], er wolle für Israel Gott werden etc." zu verstehen. Und sollte Riehm die Offenbarungsthätigkeit des Geistes Gottes als eine „besondere", d. h. ausserhalb des Complexes der natürlichen (gewöhnlich wirkenden) Substanzen und Kräfte sich vollziehende Action des Gottesgeistes fassen wollen, so war der Gottesgeist nach dem Bewusstsein der Propheten nicht die inhaltliche Quelle ihrer übermenschlichen Erkenntnisse (oben Bd. I. S. 104—111. 141—144). — 4) Auch der Vergleich mit „neuen Blüthen und Früchten" des Baumes der alttestl. Religion kann die [allerdings] „absolut neuen Erkenntnisse" nicht erklärlich machen, welche den Propheten zu theil geworden sind (oben S. 47 f. 121 f., Anm. 286 f.). Nun spricht zwar Riehm blos von der Entwickelung der „messianischen" Weissagung (im weiteren Sinne; S. 1 seines Buches); aber a) die Propheten haben nicht eine verschiedene Art der Mittheilung ihrer Gottessprüche über messianische oder nichtmessianische („dem Gebiete des äusserlichen Lebens angehörige oder mitangehörige", Riehm S. 26) Dinge unterschieden (oben S. 273 f. 287 f.); b) es können auch die messianischen Verheissungen nicht als Evolutionen des alttestl. Bundesgedankens erwiesen werden; man denke nur z. B. an Jes. 11, 1! — Dass demnach so die Geschichte zuerst geflossen wäre, und die Prophetie aus ihr geschöpft hätte, dies ist eine Aufstellung, welche mit den ausdrücklichen Aussagen der Propheten unvereinbar ist. Welches das Motiv dieser Aufstellung Riehm's war, haben wir schon oben S. 215—221 gesehen, und er hat es in den zuletzt citirten Stellen wiederholt. Er wollte, wie er auch noch S. 32, Anm. sagt, der Forderung, dass die Offenbarung psychologisch vermittelt sei, „völlig gerecht" werden. Aber um dieses Ziel zu erreichen, brauchte er nur dasjenige Verhältnis zwischen Geschichte und Prophetie anzunehmen, welches ich nachher unter Nr. 2 als das den Prophetenaussagen entsprechende darstellen werde. Auch darnach hat Gott „nicht unvermittelt" sich offenbart, auch nicht „psychologisch"-unvermittelt, auch nicht mit Verletzung der Gesetze menschlich-geschichtlicher Entwickelung, auch nicht „unorganisch", auch nicht „vereinzelte" Offenbarungen spendend; aber freilich so, dass kein genetischer Zusammenhang zwischen der menschlich-geschichtlichen Entwickelung und der göttlichen Offenbarung bestand, und es ist ja auch nicht auffallend, dass Gott nicht Menschliches zum Mutterboden seiner Offenbarung gemacht hat.

Die bis jetzt erwähnte 1. Ansicht von der zwischen Geschichte und Prophetie waltenden Beziehung ist durch meine Darlegungen in § 27 als dem prophetischen Selbstzeugnis widersprechend erwiesen. — Sie ist auch schon 2 Petri 1, 20 (*πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται*) verworfen. Denn auch schon Knapp (Scripta varii arg. p. 24 s.) hat das gewöhnliche Verständnis der *ἐπίλυσις* als einer Aufgabe der Leser der Weissagungen gemissbilligt, ist aber freilich nur bis zu der Auffassung fortgeschritten, dass die also als Action der Propheten gefasste *ἐπίλυσις* in der Deutung ihrer eigenen vorher von ihnen ausgesprochenen Weissagungen bestehe. Einen Schritt weiter sind die von ihm angeführten Mill und Lambert Bos mit ihrer Erklärung „Prophetae in vaticiniis, quae scripta reliquerunt, non suam mentem, non propriam voluntatem interpretati sunt populo, sed mentem Dei, voluntatem divinam populo manifestarunt: fuerunt enim interpretes Dei, *ἑρμηνεῖς θεοῦ*" gegangen. So auch Bengel und Huther z. St. Während aber diese der durch den Verfasser den Propheten abgesprochenen Deutung als Object den göttlichen Sinn oder das Verborgene oder die Zukunft zuweisen, wird man als dieses Object richtiger überhaupt alles den Propheten zur Verfügung stehende Material (Natur; Weltgeschichte; Heilsgeschichte) betrachten. Dass dessen Deutung die Quelle der Prophetie gewesen sei, verneint also 2 Petri 1, 20. — Vgl. gegen die besprochene 1. Ansicht insbesondere dasjenige, was Oehler § 6, Anm. 3 über die Stellung bemerkt, welche zur „speciellen Offenbarung die sog. Vermittelungstheologie" einnehme.

Bei der Beziehung der Geschichte zur Prophetie, welche durch die 1. Ansicht statuirt wird, wäre die Verbalweissagung durch die Realweissagung[1]) absorbirt. Es ist aber nur dies als gute Frucht der neueren Betonung der Offenbarungsthatsachen gegenüber der Lehre[2]), wenn die Offenbarung durch die res gestae nicht gegenüber der Wortoffenbarung in den Hintergrund gedrängt wird. — Also zu einem vaticinium reale, wie Crusius, Hypomn. I. p. 40. 43—55 richtig den Typus[3]) für die neutestl. Erkenntnis (Röm. 5, 14; Apologia p. 260, R.) nennt, wäre nach jener

1) Diese Ausdrücke z. B. bei Kurtz, Geschichte d. A. B. I. S. 8.

2) Vgl. v. Hofmann, Schriftbeweis I. (2. Aufl.), S. 25: „Das Schriftganze ist nicht ein Lehrbuch sogenannter Wahrheit".

3) D. h. eine von Gott in Geschichtsereignis oder Wort des A. T. ausgeprägte Vorausdarstellung eines Momentes aus dem Leben unseres Heilandes; Bd. I. S. 192.

1. Ansicht die alttestl. Geschichte vielmehr für die alttestl. Erkenntnis selbst geworden. Es ist aber mit einer Cautele zu umgeben, was Delitzsch, Die bibl.-proph. Theol. (1845), S. 178 sagt: „Nicht allein der Prophet als Sprecher Gottes weissagt, sondern auch die Geschichte, insofern das Gegenwärtige Weisung aufs Zukünftige ist". Denn freilich in dem Sinne ist alles Gegenwärtige eine Weisung auf Zukünftiges, als es mit der Zukunft in Zusammenhang steht; aber dieser Zusammenhang kann auch ein ganz negativer sein, d. h. die jedesmalige Gegenwart kann in der darauf folgenden Phase der Geschichtsentwickelung einfach aufgehoben werden. Also nur soviel kann als richtig zugestanden werden, dass ein geschichtlicher Anfang den allerallgemeinsten Character der geschichtlichen Zukunft garantirt. Es ist kein schlagenderer Beleg für die Wahrheit dieses Satzes vorhanden, als derjenige Geschichtsanfang, um dessen weissagende Potenz es sich eben jetzt handelt, nämlich der Beginn der Erwählungsgeschichte Israels. Denn freilich hat dieser Anfang (die Berufung Abrahams) den Vorzug Israels gewährleistet, aber durch den Unglauben der Majorität Israels hindurch, sodass Gott aus Steinen (Heiden) dem Abraham Kinder erweckte, und so, dass die schliessliche Bekehrung Israels nur der Menschheit eine raschere Verkürzung der bis zur Parusie reichenden Periode bringen wird (Matth. 3, 9; Röm. 11, 11 f.; Matth. 24, 14. 22). Diese einschränkenden Gedanken sind auch hinzuzufügen, wenn Baur, Geschichte der altt. Weiss. S. 20 sagt, dass das ganze Alte Testament Eine grosse Weissagung auf das künftige vollkommenere religiöse Verhältnis (S. 415: auf Christus) sei, und wenn Küper S. 65 sagt: „Die Heilsgeschichte selbst ist eine typisch fortschreitende". — Gott hat in die Geschichte seines Erwählungsvolkes typi reales und typi verbales ohne Bewusstsein der sie erlebenden und der sie niederschreibenden Glieder Israels, sondern nur für die erleuchteten Augen der neutestl. Heilsgemeinde gewoben.

2) Richtig ist die Ansicht: Die Prophetie ist eine mit der Geschichte parallel laufende Manifestation Gottes, empfängt[1]) aus der Geschichte die Darstellungsmittel[2]) und die Begrenzung des Horizontes.

a) Diese Ansicht weicht also von der ersteren nur im ersten der drei in Betracht kommenden Puncte ab. Die Richtigkeit nun dieses ersten Punctes der 2. Ansicht habe ich gegenüber den Vertretern der ersteren Ansicht oben in § 27 erwiesen. Und auch bei dieser den Prophetenaussagen entsprechenden Bestimmung der zwischen Geschichte und Prophetie waltenden Beziehung wird

1) dank des göttlichen Herabsteigens zu seinem menschlichen Diener.

2) soweit diese nicht von der Individualität des Propheten, vielmehr von der Anbequemung Gottes an dieselbe, abhängen.

dasjenige keineswegs verkannt, was Küper S. IV sagt, dass die Wissenschaft mit Recht fordere, auf die geschichtlichen Zusammenhänge einzugehen. Aber es fragt sich, mit welcher Geschichte die Prophetie direct, und mit welcher Geschichte sie nur indirect zusammenhing. Direct hing sie mit der Geschichte des göttlichen Heilsplanes, den wechselvollen Maassnahmen zusammen, die Gott zur Bekämpfung des menschlichen Wankelmuthes und Trotzes ergriffen hat; indirect aber nur hing sie mit der durch Menschenschuld und Gottesgnade bedingten Schicksalsentwickelung Israels zusammen. Genauer muss man sagen: Nur mit der göttlichen Action hing die Prophetie zusammen, mit der menschlichen lief sie nur parallel. — Infolge dessen ist es z. B. gleich missverständlich, was Küper S. 28 sagt: „Die proph. Wirksamkeit wurde zunächst durch den Abfall Israels zum heidnischen Naturcultus hervorgerufen". Denn jedenfalls war der Geschichtsverlauf nicht die unmittelbare, sondern nur die mittelbare Veranlassung zur Berufung Samuels (Bd. I. S. 60—71). Und auch wenn man daran erinnern wollte, dass die Propheten in Zeiten der Noth aufgetreten seien, so liesse sich dadurch erstens kein positiver Causalnexus zwischen der Menschengeschichte und der Prophetie erweisen, und zweitens ist jene Erinnerung auch nicht richtig, denn z. B. in der Drangsalszeit der Maccabäer gab es keinen Propheten (1 Macc. 4, 46). — Küper sagt S. 10: „Der besondere, universalistische und welthistorische Beruf des Prophetenthums musste besonders seit der Zeit hervortreten, wo sich das Ungenügende der gesetzlich theokratischen Formen des A. B. auch geschichtlich herausstellte und Israel unter seinen Königen inmitten des grossen asiatischen Völkerverkehrs der Auflösung entgegenging". Aber nein; Gott hätte auch andere Mittel gehabt, um seine Zwecke zu erreichen, und er hat auch in den angegebenen Geschichtsphasen Propheten berufen nur, wenn er wollte. — Dieses kann freilich zugegeben werden, dass die Ablösung der „Propheten der That" durch die „Propheten des Wortes", oder vielmehr der Beginn des Verfahrens der Propheten, ihre göttlichen Mittheilungen in eigenen Schriften niederzulegen, in der Entwickelung der Culturverhältnise Israels begründet war;[1] denn ob die Gottesmittheilungen, wie früher, im Rahmen von Geschichtswerken, oder in selbständigen Schriften für die Heilsgemeinde

1) Vgl. die divergirenden Meinungen betreffs dieser Frage bei Knobel II. S. 26 f.; Köster S. 265; Hävernick II, 2, S. 24; Küper S. 22; Oehler § 180.

aufbewahrt wurden, war gleichgiltig. — Aber wieder solche Aeusserungen, wie von Kleinert in der Einl. zu Obadja, dass der Prophet auf einer historischen Situation „fusse", sind wenigstens missverständlich, und es entspricht nicht dem proph. Bewusstsein, wenn man z. B. bei Joel die Heuschreckennoth selbst unmittelbar zur Basis der Weissagung macht (vgl. bei Kahnis, Dogmatik I. (1861), S. 333). Man muss vielmehr sagen, dass bei Gelegenheit einer ausserordentlichen Heuschreckenverwüstung und Dürre Gott den Joel zum Propheten berufen habe. — Endlich hat Gott die Reihe der Propheten abgeschlossen, als es seiner erzieherischen Weisheit gut schien, während nach menschlichem Ermessen Israel der Buss- und Trostprediger auch zwischen dem sigillum prophetarum und dem praecursor Messiae bedurft hätte.

Es werden solche Gelehrte, welche die Unmittelbarkeit der göttlichen Offenbarung, wenn auch nach meinem Urtheil auf unrichtige und ungenügende Weise, behaupten wollten, am bereitwilligsten mir in diesem ersten Puncte der 2. Ansicht beistimmen: Tholuck, S. 46: „So wenig dem Ausleger der übernatürliche Factor verborgen bleiben kann, so wenig darf er die individuelle historische Form verkennen, in welcher sie wirksam wird"; Oehler § 6; — Hengstenberg, Christol. z. B. I, S. 80, wo er die 1. Ansicht als Naturalismus bezeichnet; Delitzsch (1845), S. 167: „[Es ist darzulegen,] wie innerhalb der Geschichte die ihr eingesenkte Heilsoffenbarung und Heilserwartung sich organisch entwickelt, und dieses nicht nach einem naturnothwendigen Process, zu dem Gott nur den ersten Anstoss gegeben hätte, sondern nach der durch unausgesetztes Einwirken und Eingreifen Gottes bestehenden Ordnung eines stetigen Ineinander"; vgl. S. 183: „die Geschichte ist Anlass der Weissagung", jedoch auf eben derselben S.: „Die Prophetie hat die geschichtliche Gegenwart zwar zur Grundlage, aber nicht zum zureichenden Grunde"; v. Hofmann, Schriftbeweis I. (2. Aufl. 1857), S. 20 f. 24 f. 572 f. 578 f. 580 f. 654 f. 656 f. 660 f. [diese beiden Stellen sind von mir mitgetheilt in Bd. I. S. 87]. 664 f. Kurtz (vgl. oben S. 127) schreibt zwar in Geschichte d. A. B. I. S. 7: „Gegenstand der Weissagung kann nur diejenige Seite der zukünftigen Entwickelung sein, die in der Gegenwart schon irgendwie präformirt ist, zu der der Drang der Gestaltung vermöge des in der Geschichte waltenden Lebenstriebes schon eine bestimmte Richtung gewonnen, schon einen geschichtlichen Ansatz, sich zu verleiblichen, gemacht hat"; er scheint also ganz die obige 1. An-

sicht zu billigen; aber er sagt doch ebenda: „Wie ein Licht aus der Höhe schwebt die Weissagung über den Gestaltungen der Gegenwart". Auch nach dem, was er S. 239 f. über den Segen Jacobs sagt, lehrt zwar auch Kurtz einen Einfluss der Geschichte auf die Prophetie, einen Parallelismus zwischen beiden, aber er lässt nicht die Geschichte die wahre und einzige Wurzel der Weissagung sein, sodass er bei Weissagungen, welche die Menschenahnung übersteigen, vaticinia post eventum annehmen müsste. Derselben Ansicht sind Küper, vgl. S. 45: „Die Wortoffenbarung steht nicht neben der objectiven Thatoffenbarung als wesentlich subjectiver Factor, sondern hat als Lebensäusserung Gottes gleichfalls einen objectiven Gehalt"; Keil, Einl. § 62, 2; August Köhler, Lehrb. der Bibl. Geschichte A. Ts. I. (1875), S. IV. 4. 36 f. 40. 163. 326 (und zwar nimmt er — also in Uebereinstimmung mit mir — deutlich ein äusserliches Sprechen Gottes zum ersten Menschen S. 39, zu Mose aus dem Dornbusche S. 176 und auf dem Sinai S. 267 f. an, wenn er auch S. 99 bei Abram nur sagt: „Gott gab ihm die Weisung" und S. 4 von den Gegnern der transcendenten Offenbarung nur die Anerkennung der Möglichkeit einer „Einwirkung Gottes auf den Menschengeist" fordert). Zu dieser 2. Ansicht bekennen sich auch Böhl, Christologie des A. Ts. (1882), S. 39 und v. Orelli in seinem soeben erschienenen Buche „Die alttestl. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer geschichtl. Entwickelung dargestellt". Der Letztgenannte bezeichnet zwar S. 8 auf Grund der von mir (oben S. 4. 192) als unächt erwiesenen Ueberschriften wieder den Offenbarungsempfang als ein „Schauen", lässt aber doch S. 14 „die Stimme des Gewissens in ihren ausgesprochensten Regungen und das Gebetsleben in seinem innigsten und lautersten Gottesverkehr" nur „allenfalls [vgl. damit Oehler und Riehm oben S. 200!] ein analoges Einwirken [Gottes auf den Menschen] zeigen" und sagt sogar S. 24 gegen die Gleichstellung der heidnischen Weissagung mit der israelitischen: „Ein wesentlicher Unterschied tritt zu Tage zwischen dem Tasten und Fühlen nach der Gottheit, die nur im Halbdunkel und undeutlich sich offenbart, und dem Gott, der wirklich spricht wie ein Geist zum andern durch das klare Wort".[1]) v. Orelli nun fasst „die Prophetie

1) Diese verschiedenen Aeusserungen sind freilich nach meinem Urtheil nicht mit einander vereinbar.

als Vorbote der Entstehung und Begleiter der Ausgestaltung einer nationalen Gottesherrschaft auf Erden" (S. 86) und kämpft öfters (vgl. zunächst S. 91 f.) gegen die, welche „wirkliche Weissagung" bestreiten.

b) Der zweite Punct der 2. Ansicht, dass nämlich Gott, wie an den allgemein menschlichen und individuellen (oben S. 219), so an den geschichtlichen Geistesbesitz der Offenbarungsempfänger angeknüpft habe, hat wenig Widerspruch zu befürchten. Denn auch Böhl sagt S. 40: „In Bezug auf die geschichtliche Auslegung der Weissagungen verdient in der That die v. Hofmann'sche Auffassung den Vorzug" [vor derjenigen Hengstenbergs]. Ich sehe nur nicht, mit welchem Rechte gerade er auch nur einem Manne, wie Hengstenberg, vorwirft, „es fehle ihm für die Anknüpfung, welche die Weissagungen auf dem Boden der Zeitgeschichte haben, der sichere Blick. Er beweise sich gleichgiltig gegen das Verhältniss der Weissagungen zu ihrer Zeit, der sie zunächst durch Ursprung und Bestimmung angehören, und (S. 41) dass Hengstenbergs Auffassung der Geschichte, als dem Mutterschosse der Weissagung, nicht genügend Rechnung trage". Denn Hengstenberg hat nicht nur (Christol. I. S. 1) auf das Fortschreiten der im 1. Buch Mose enthaltenen Weissagungen zu immer grösserer Klarheit hingewiesen, sagt nicht nur S. 4: „Ein neues wichtiges Moment der messianischen Verkündigung tritt hier [5 M. 18, 15—19] zuerst entgegen. Eben desshalb aber trägt die Verkündigung einen keimartigen Character", sondern auch S. 80 f.: „Es fehlt für die Verkündigung des persönlichen Messias [1 M. 49, 10] gar nicht einmal in dem Grade, wie man behauptet, der geschichtliche Anknüpfungspunct.... Warum sollte nicht Abraham (vgl. 1 M. 20,. 7) ebenso gut Substrat für die messianische Idee sein können, als Moses, Josua, David, oder warum nicht Joseph (1 M. 47, 12)?" und ferner S. 106: „Die Beziehung [von 4 M. 24, 17] auf den Israelitischen König ist gegen die Analogie der übrigen Weissagungen des Pentateuch". — Dass nun die Prophetie ihre Darstellungsmittel aus der jedesmaligen Zeitgeschichte entlehnt, liegt 1) als Factum in denjenigen Prophetien vor, deren Entstehungszeit wir kennen: Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Nahum, Jeremia etc. Vgl. auch Delitzsch, Com. zu Jes. (1879), S. 267: „Jesaja schaut allerdings hinter dem assyrischen ein chaldäisches Weltreich, aber 23, 13 [wenn „die Chaldäer" die richtige Lesart und „Assur" Object wäre] wäre die einzige Stelle, wo er und

zwar nur beiläufig weissagte, wie es von jenem zu diesem kommen wird; diese Verbindungslinie zu ziehen ist Sache Nahum's und Zefanja's". 2) Und Gott hat sich immer einer bestimmten Entwickelungsstufe in der Wahl seiner Unterweisungsmittel nicht sowohl wegen des nächsten Offenbarungsempfängers (denn diesen hätte er ja über absolut fremde Geschichtsgrössen aufklären können) als wegen der andern Menschen angeschlossen, welche durch die prophetische Reproduction der Offenbarung erzogen werden sollten. M. a. W.: der sog. „ethische Character" des Prophetismus war der innere Grund für die formale Anlehnung der Prophetie an die zeitgenössische Geschichtswelt. Ueber einen andern Sinn, welchen man mit dem genannten Ausdruck verbindet, siehe oben S. 209; hier, an diesem Puncte der Untersuchung, wo ihn Bleek, Einl. S. 447 gebraucht, bezeichnet dieser Ausdruck diejenige Eigenschaft der prophetischen Thätigkeit, wonach sie auf die sittliche Förderung der jedesmaligen Zeitgenossenschaft eines bestimmten Propheten abzielte. Vgl. haupts. Düsterdieck a. a. O. S. 83: „Qui esse potest effectus aut fructus propheticae excellentiae ethicus, si ipsa rei propheticae natura non sit ethica?"; ferner Bertheau (1859), S. 349 f.; Bleek, Einl. S. 427 f.

c) Die Geschichte begrenzt den Horizont der Prophetie. — Dies heisst, da ich ja die 1. Ansicht verwerfe, selbstverständlich nicht, der Horizont der Prophetie werde deshalb von der Geschichte eingeschränkt, weil die Geschichte die Quelle der Prophetie sei, und es heisst auch nicht, durch die Geschichte werde der Horizont der Prophetie soweit eingeschränkt, dass die Prophetie sich nur auf schon Geschehenes oder Geschehendes erstrecke. Vielmehr nur dies ist der Sinn der Behauptung: $\alpha$) Nur soweit, als das geschichtliche Material einer bestimmten Zeitstufe (die Personen, Dinge und Erscheinungen) ein Sichvorstrecken der Prophetie zuliess, ist die Prophetie von Gott in die Zukunft ausgedehnt worden. Die Personen, Dinge und Erscheinungen haben nun wieder in verschiedenem Maasse ein solches Vorschreiten der Prophetie erlaubt. Denn indem die Personen nur kürzere Dauer in die Zukunft hinein hatten, als Dinge (z. B. das israelitische Reich; der Zion; das Haus Davids), oder Erscheinungen (z. B. der sündhafte Zustand der Menschen), so konnten auch die an Individuen sich anknüpfenden Weissagungen weniger weit in die Zukunft reichen, als solche, welche sich auf Nationen etc. sowie Zustände der Menschenwelt bezogen. $\beta$) Die Prophetie ist nicht

soweit in die Zukunft hinausgeschritten, dass sie Materialien hätte verwenden müssen, welche nicht innerhalb eines Geschichtsstadiums schon existirt hätten. — Dieser dritte Punct der 2. Ansicht ist, wie ich schon oben in der Fassung der 2. Ansicht andeutete, gleich durch den zweiten Punct mit gegeben. Denn 1) ist es bei solchen Prophetien, deren Geschichtsort feststeht, wie z. B. der des Amos, Hosea, Jeremia, factisch so, dass die in den Prophetien figurirenden Personen, Dinge und Erscheinungen aus dem Gesichtskreis des bezüglichen Propheten stammen. 2) Gott hat sich bei der Wahl der in den Weissagungen einer bestimmten Geschichtsperiode auftretenden historischen Ingredienzien die angegebene Beschränkung auferlegt, weil er durch die Weissagungen in erster Linie der jedesmaligen Zeitgenossenschaft eines Propheten eine religiös-sittliche Förderung angedeihen lassen wollte, welche allgemein verständlich war und auch in ihrer Gegenwart ihren Zweck wirklich erreichen konnte. — Daran schliessen sich einige Fragen: $\alpha$) Hat es nach der richtigen Anschauung über die zwischen der Geschichte und der Prophetie waltende Beziehung einen Werth, die Schilderungen, welche Propheten von Nationen etc. entwerfen, zu vergleichen, und darf man sie als eine historische Kunde betrachten (vgl. z. B. Nägelsbach zu Jes. 21)? Gewiss; denn Gott hat sich dem historischen Gesichtskreis des jedesmaligen Propheten und seiner Zuhörer in denjenigen geschichtlichen Partien der Prophetenreden anbequemt, welche als eine besondere Mittheilung Gottes bezeichnet sind; vgl. über diese Scheidung unten den Anhang zu § 28! $\beta$) Kann aus dem in einer Prophetie verwendeten geschichtlichen Material die Offenbarungszeit derselben erschlossen werden? Ja. Z. B. ist zu urtheilen, dass Zephanja, weil er zwar Ninive's Verderben (2, 13), aber noch nicht dessen Verderber, dagegen Habakuk (1, 6) auch diesen mit Namen nennt, einem etwas früheren Stadium der geschichtlichen Entwickelung angehörte. Ferner ist es gegen die Analogie der in ihrem Offenbarungsdatum zweifellosen Prophetien, dass Gott dem älteren Jesaja eine über seinen eigenen Horizont und dem seiner Zuhörer (oder Leser) hinausliegende Person (Koresch Jes. 44, 28; 45, 1) sollte als Erretter der Heilsgemeinde genannt haben, ebenso dass er zu den Patriarchen (1 M. 17, 6 etc.) sowie Bileam (4 M. 24, 7) und Mose (5 M. 17) vom israelitischen Königthum sollte gesprochen haben, ehe es Könige in Israel gab (1 M. 36, 31) und geben sollte (Ri. 8, 23; 1 Sam. 8, 7). Es ist auch gegen

die Analogie, dass Gott schon durch Mose dem Volke Israel mit der Deportation aus seinem Lande, also mit dem alleräussersten Grade des Strafvollzugs sollte gedroht haben (3 M. 26, 33; 5 M. 28, 63 f.), während er doch erst noch Jahrhunderte lang sein Volk durch Angriffe von seiten der inneren und äusseren Feinde züchtigte und prüfte. Es ist weiterhin gegen die Analogie, dass Gott dem älteren Jesaja, dem er die Weisung gab, die von Babel her für die Zukunft drohende Strafe zu verkündigen (Jes. 39, 5—7), auch zugleich die Mission ertheilt haben sollte, das im Exil seiende und dem Ende des Exils entgegenlebende Volk (Jes. 40, 2) auf die Rückkehr aus der Fremde in die Heimath vorzubereiten. — Allerdings in anderer Hinsicht würde der ethische Zweck der Prophetie nicht verbieten, Jes. 40—66 von Jesaja abzuleiten. Denn wollte man sagen, dass die moralische Kraft in Israel habe gebrochen werden müssen, wenn nicht blos das Exil als Strafe, sondern zugleich die Errettung aus dem Exil geweissagt worden wäre, so haben wir diese Verbindung von Drohung und Verheissung durch die läuternde Strafe auch z. B. Jes. 6, 10—13; Jer. 25, 9—14. Von diesem ethischen Gesichtspunct aus kann deswegen auch nicht auf stichhaltige Weise gegen die Mosaicität von 3 M. 26 und 5 M. 28 angekämpft werden.

Der Satz, dass die Geschichte der Prophetie ihren Horizont begrenzt, ist auch in der neueren Zeit als unrichtig bezeichnet worden. Denn Hengstenberg sagt zwar (Christol. I. S. 21): „Gegen die persönlich Messianische Erklärung [von 1 M. 3, 15] spricht, dass die Person des Messias selbst in den Verheissungen an die Patriarchen noch nicht deutlich hervortritt, und dass durch diese Erklärung der offen vorliegende Stufengang der Messian. Verkündigung in der Genesis zerstört wird“ und S. 23: „Ein stufenweises Fortschreiten ist in dem Reiche der Gnade sowohl wie in dem Reiche der Natur bemerklich“; aber S. 80 entgegnet er dem Satze von Kurtz „So lange die Geschichte nur nach Vervielfältigung zum Volke hinstrebte, konnte die Idee eines persönlichen und einheitlichen Heilsbringers durchaus nicht Wurzel fassen“ dies: „Die Weissagung in solcher Weise an die Geschichte binden, heisst sie vernichten“. Damit hat er allerdings den unbegründeten und unhaltbaren Satz von Kurtz mit Recht zurückgewiesen; indes seine eigene Anschauung über die zwischen Geschichte und Prophetie waltende Beziehung entbehrt der dauerhaften Basis und der klaren Consequenz. Dies wird durch Folgendes klar. Denn er lässt (I. S. 106) „das Aufkommen des Königthums unter Israel schon in den Verheissungen an die Patriarchen angekündigt werden und die Aussprüche Bileams dann darauf ruhen“; also er lässt eine Institution, anstatt welcher noch in der Sinaibundesacte (2 M.

19, 5 f.) „ein Königreich von Priestern“ steht und welche erst zu Samuels Zeit dem „trotzigen und verzagten Herzen“ Israels zugestanden worden ist, schon in der Patriarchenzeit verheissen sein. Ebenso sagt er zwar (Bd. II, S. 204): „Die unbedingt vorherrschende Rücksicht auf den Götzendienst erklärt sich nur, wenn Jesaja Verfasser des 2. Theiles [des Jesajabuchs] ist“ und S. 212: „Der einzige Punct in der proph. Voraussicht des 2. Theiles, welcher wirklich nicht blos der geschichtlichen oder ideellen Grundlage, sondern auch der ganz entsprechenden Analogien zu entbehren scheint, ist die Nennung des Namens Kores“ und will dieses Wort als Ehrenname betrachten, den Cyrus erst aus Jesaja entlehnt habe; aber doch will er annehmen, dass Jes. 40—66 um 700 geschrieben sei, also etwa 150 Jahre des Zweckes einer göttlichen Offenbarung entbehrt habe. Mit Recht sagte darum Bleek, Einl. von der Meinung Hengstenbergs, wonach sich der Prophet mit seiner Anschauung in diese oder jene Zeitverhältnisse einer oft sehr fernen Zukunft versetzt und von diesem als gegenwärtig angenommenen Zeitpuncte aus weiter geweissagt habe (S. 446): „Der ethische Character des hebr. Prophetismus geht dabei so gut wie ganz verloren“ (S. 447). — Ferner Hävernick, welchen ich wegen einer Aeusserung (Einl. II, 2, S. 52: Die ächte Prophetie wurzelt zunächst auf dem historischen Grunde der Gegenwart. Sie bezeugt sich als die tiefste Erfassung derselben in ihrer religiösen Stellung, dem göttlichen Rathschlusse gegenüber) oben zu den Vertretern der 1. Ansicht rechnen musste, hat sich S. 385 so ausgesprochen: „Andere Kritiker [als Eichhorn etc.] erkennen das Verkehrte der vorstehenden Annahme [von Hab. 1, 2 ff.] als eines vaticinium ex eventu an. Sie meinen indessen der Geschichte wegen, um des Auftretens der Chaldäer in der Vorderasiatischen Geschichte willen, die Weissagung nicht lange vor dem Einfalle der Chaldäer entstehen lassen zu müssen. In neuerer Zeit benutzte man diese Auffassung besonders so, um dadurch den göttlichen Character, den wahrhaft proph. Fernblick in der Weissagung nicht anerkennen zu dürfen“. Dies ist eine unberechtigte Unterstellung. Denn welche Beziehung Gott in seiner Offenbarung der Prophetie zur Geschichte gegeben hat, lässt sich nur aus der factischen Art der sicher datirten Prophetien und aus deren practischer Bestimmung erkennen. Nun ist es aber die Art der sicher datirten Prophetien, dass die im Vordergrunde der Geschichtsbühne stehenden Mächte als die Zuchtruthen oder Rettungswerkzeuge Gottes bezeichnet sind, folglich entspricht es der Analogie, wenn Zephanja etwas früher angesetzt wird als Habakuk. Unklar werden darum auch von ihm in folgendem Satze „Der politische Horizont, von welchem man den Blick des Propheten umgrenzt sein lässt, ist nichts als ein schlechtes rationalistisches Vorurtheil“ zwei ganz verschiedene Dinge vermischt. Denn etwas anderes meint man mit dem geschichtlichen Horizont der Prophetie, wenn man die Geschichte die Quelle der Weissagung sein lässt, und etwas anderes, wenn man neben der Realweissagung Gottes die Prophetie wahr-

haftig als eine transcendente Manifestation Gottes auffasst; vgl. über diesen Unterschied S. 312. — Auch v. Hofmann hat seiner Ansicht über den zwischen Geschichte und Prophetie bestehenden Parallelismus nicht die Consequenz gegeben, dass er z. B. Jes. 40—66 im Exile hätte offenbart sein lassen. — Selbstverständlich stimme ich Delitzsch bei, wenn er (Die Bibl.-proph. Theol. 1845), S. 184 sagt: „Die Prophetie hat die durch die Geschichte selbst geöffnete Perspective nicht zur Grenze", aber er trägt nicht dem zwischen den Geschichtsstadien und den Weissagungsstadien vorhandenen Parallelismus und der im Offenbarungszwecke liegenden geschichtlichen Verwendbarkeit[1]) der Prophetie Rechnung, wenn er (1879) Jes. 40—66 aus der Weissagungsperiode des älteren Jesaja datirt. Kurtz ist ihm gefolgt, vgl. Gesch. d. A. B. I. S. 7; ebenso Keil, Einl. § 62, 2. — Und was meint Küper, S. III. mit „specifisch ethische Wirksamkeit des Prophetenthums", wenn er doch S. 77 nicht billigt, dass man wegen des zeitgeschichtlichen Characters des proph. Wortes einen Theil vom Jesajabuche oder das Buch Daniel anders unterbringt, als im Kanon geschehen ist? Er sagt ferner S. 79 f.: „Geschichte und Weissagung decken sich überhaupt nie völlig, und es geht besonders bei allen entscheidenden Momenten, in der mos., david., jes. und der exilischen Zeit, die Weissagung der Geschichte voran". Aber es fragte sich eben, wie weit voran, und es war aus den sicher datirten Prophetien zu erweisen, nur inwiefern und nur inwieweit Gott die Weissagung der Geschichte hat voranschreiten lassen, nämlich 1) nicht so, dass er bei seinem Verkehr mit einem Propheten in das Zukunftsgewebe Fäden hineingewoben hat, welche nicht schon im Gesichtskreis der Zeitgenossen des Propheten lagen und im Geschichtsprocess schon hatten auftauchen dürfen, und 2) nicht so, dass eine Prophetie für die Zeitgenossen keine Verwerthung finden konnte, weil ja Gott für viele Abschnitte seiner Weissagungsperiode sich Propheten berufen hat und nicht etwa durch Einen Propheten alle Abschnitte mit Weissagung bedacht hat.[2]) Sodann entbehrt es eines halt-

---

1) Vgl. seinen richtigen Satz (1845), S. 173: „Die geschichtliche Entwickelung ist der Möglichkeitsgrund der Weissagung, und in diesem Sinne bildet jene die Schranke dieser"!

2) Also ist es auch gegen die Analogie der Offenbarungsgeschichte, dass schon Jesaja für den exilischen Geschichtsabschnitt geweissagt habe. Will man aber zu allerletzt sagen, Gott habe gerade bei Jes. 40—66 einen ganz besonderen Zweck im Auge gehabt, nämlich das Haupt der Weltmacht durch einen directen Appell an Kores mit Nennung seines Namens in einen Freund der Theokratie umzuwandeln (so Nägelsbach zu Jes. 44, 28), so ist auch dies gegen die Analogie, denn Gott hat auch dem Jeremia das Ende des Exils nur in einer runden Zahl von Jahren (25, 12; 29, 10) enthüllt, und Gott hätte auch durch Jeremia, der an der Schwelle des Exils stand, den Kores als Befreier Israels nennen lassen können. Darnach ist mir der sachliche Beweis für die exilische Entstehung von Jes. 40—66 nicht minder sicher,

baren Fundamentes, wenn Küper S. 80 f. sagt: „Wenn der specielle zeitgeschichtliche Character der Weissagung sich bei einzelnen Abschnitten und Propheten bald ergiebt, und von da aus dann, wie bei Jer. und Sach. in den ersten Capiteln, weitere Ausblicke in die Zukunft gethan werden, so folgt daraus nicht, dass es bei allen proph. Abschnitten ebenso der Fall sein müsste, und dass nach demselben Grundgedanken auch Abschnitte, wie Jes. 40—66; Sach. 9—14, anzusehen sind, zumal da sich dieselben als vorzugsweise im Geiste empfangen darstellen". Denn der letzte Satz ist unrichtig (vgl. oben S. 8 f.); was also kann uns entbinden, die aus der factischen Art der sicher datirten Prophetien und dem didactischen Zwecke derselben abstrahirte Regel beim Urtheil darüber zu beachten, mit welchen Geschichtsstadien die beiden genannten Prophetien ursprünglich parallel liefen? — Mit Recht hat deshalb Zöckler, Com. zu Daniel (1870) § 1, Anm. 2 (S. 5) und § 4, Anm. 1 (S. 17) sowie zu Cap. 10—12 (S. 200) betont, dass „Details von der ungewöhnlich genauen Art, wie die in Dan. 11 vorkommenden, ihm mit der Analogie aller übrigen Weissagungen der alttestl. Offenbarungsgeschichte zu streiten scheinen", und richtig hat deshalb auch Strack in Zöckler's „Handbuch der Theol. Wissenschaften" I. (1882), S. 145 (bei Jes. 40—66). 151 (bei Sach. 9—14; ?). 165 (bei Dan. „wohl schon von Kap. 7 an") die historischen Instanzen gegen die traditionelle Datirung entscheiden lassen. — Freilich Böhl wendet wieder die aus der Art der sicher datirten Prophetien und aus der praktischen Bestimmung der Offenbarungen entnommenen beiden Kriterien zur Bestimmung des einer Prophetie correlaten Geschichtsstadiums weder bei den in der תורה noch bei den in den נביאים oder den כתובים vorkommenden Prophetien an (S. 114. 252 f. 277. 301). — Aber v. Orelli zeigt sich im allgemeinen frei von diesem Bann der Tradition, vgl. über Sach. 9—11 (S. 272); Sach. 12—14 (S. 387); Jes. 40—66 (S. 423), und bei Dan. (S. 513—516) nimmt er wenigstens an, dass ein unter Antiochus Epiphanes lebender Verfasser alte Danielische Geschichten und Gesichte verarbeitet habe. Er kennt auch eines von den beiden ächten Merkmalen, woran das Ursprungsdatum einer Prophetie erkannt werden kann, vgl. S. 272: „Von entscheidendem Gewichte scheint uns das vorexilische Gepräge, welches die den Propheten (im Buche Sacharja, Cap. 9—11) umgebenden Verhältnisse tragen". Aber er hat dieses Kriterium, welches genauer heisst „Gott hat für jede Weissagungsperiode nur Personen, Dinge und Erscheinungen verwendet, welche in der gleichlaufenden Geschichtsperiode schon existirten (oder wenigstens nicht, wie in früheren Zeiten das

---

wie der sprachliche Beweis (ob. Bd. I. S. 211 f.). Also bezieht sich nach meinem Urtheil das Befreiungsedict des Cyrus (Esra 1, 2) „Jahweh, der Gott des Himmels, hat mir gegeben alle Länder der Erde [was, wie Jes. 45, 1 von Cyrus, so Jer. 25, 9—11 von Nebukadnezar gesagt ist], und er hat mir geboten, ihm ein Haus zu bauen" auf das Weissagungswort eines exilischen Propheten; vgl. S. 247 f.

Königthum, der Intention Gottes wiedersprachen", nicht consequent im Auge behalten. Sonst hätte er keinen Anlass gehabt, S. 163 „rationalistische (S. 164: naturalistische) Kritik" [1]) denen vorzuwerfen, welche die Bileamsprüche, worin das Königthum Israels vorausgesetzt ist (4 M. 24, 7), einer nachmosaischen Zeit zuschreiben. Ferner nimmt er ja in Bezug auf Daniel selbst an, dass ein in der maccabäischen Trübsalszeit lebender Mann dem Daniel Aussprüche in den Mund gelegt habe, wie kann er also S. 117 sagen: „Es entspricht weder dem Geiste des Alterthums noch insbesondere dem sittlichen Ernste der biblischen Autoren, solche Sprüche [wie 1 M. 9, 25—27] frischweg zu erdichten und für Worte des Ahnherrn auszugeben".[2]) — Das sind keine festen und durchsichtigen Grundlagen einer christlichen Bibelwissenschaft. Bei solchem Standpunkte ist es erklärlich, dass er S. 117, Anm. von „sogenannter wissenschaftlicher Erklärung" spricht. — Es ist aber nur dann zu hoffen, dass die biblische Weltanschauung zum Siege über alle Feinde gebracht werde, wenn die Selbstaussagen der Offenbarungsträger zur unerschütterlichen Basis und zur klaren Norm für das Urtheil darüber gemacht wird, ob sich dem göttlichen Korn menschliche Spreu in der Tradition beigemischt hat. Vgl. Bd. I. S. 6, Anm. meine Entgegnung gegen Overbeck's Behauptung; S. 163—166. 191 f.

**Weissagung und Wahrsagung.** Von verschiedenen Standpuncten aus ist man in neuerer Zeit dazu gelangt, dass man die Detaillirtheit der proph. Aussprüche als Nebenmoment hinstellte, die allgemeinen Ideen als Hauptsache geltend machen wollte. — Zwar hat, wie schon Oehler § 214, 1 [3]), so auch wieder v. Orelli S. 32 [4]) Schleiermacher zum Urheber dieses Urtheils gemacht. Indes Schleiermacher, Glaubenslehre § 103, 3 spricht nicht von

1) Vgl. S. 82: „Unserem Jahrh. liegt die Aufgabe ob, sich über die rationalistische Anschauung zu erheben . . . ., welcher zu lieb das übernatürliche Zusammentreffen durch literarische Kritik aus der Weissagung eliminirt oder wo diese sich nicht unter die Erfüllung chronologisch herabsetzen lässt, durch Anzweiflung der letzteren verdächtigt wird".

2) Vgl. hierzu Kahnis, Luth. Dogmatik I. (1861), S. 651: „Was die mündliche Ueberlieferung aus der Geschichte machen kann, beweist die Unsumme von erdichteten Thatsachen, welche der Boden der christl. Kirche hervorgebracht hat"; S. 660: „Es ist kein Prophet aufgetreten, der im Namen Gottes den alttestamentlichen Kanon gesammelt oder zum Abschluss gebracht; kein Apostel, welcher die Bücher neuen Bundes bestimmt hätte".

3) „Schleiermacher hat als das Wesentliche nicht die auf das Einzelne gerichtete Vorhersagung, der bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Richtigkeit zukomme, sondern die Darstellung des Allgemeinen betrachtet".

4) „Seit Schleierm. ist die übliche Werthung [des Einzelnen und des Allgemeinen in der Vorherverkündigung] eine andere geworden [als sie früher war]".

einem verschiedenen Werthe des allerdings von ihm unterschiedenen besonderen und allgemeinen Theils der proph. Verkündigung. Vgl. „Die Weissagung der alttestamentischen Propheten, sofern wir aus dem, was uns davon übrig ist, auf das Ganze schliessen dürfen, war theils eine besondere auf einzelnes gerichtete, und weil auf den beiden jüdischen Hauptbegriffen der Erwählung des Volks und der Vergeltung ruhend grösstentheils hypothetisch der warnenden, aufmunternden oder tröstenden Lehre dem Geist des Gesetzes gemäss beigemischt; theils erhob sie sich über das einzelne zur Darstellung des allgemeinen und trat als solche schlechthin auf, und dies war die messianische. Die erstere war eine eigentliche Vorhersagung, der in ihren mehr oder minder bestimmten Angaben bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Richtigkeit zukam. Bei der messianischen sind die einzelnen Angaben mehr oder weniger nur Einkleidung, so dass häufig für unentschieden zu achten ist, ob dies und jenes in die Weissagung selbst hineingehört oder nicht; das Wesen derselben beruht aber darauf, dass sie die Zukunft des wesentlichen Gottgesendeten aussprach, dessen Idee von den Einzelnen nur nach Jedes Weise beschränkt aufgefasst werden konnte, richtig verstanden aber immer das Ende jener beiden jüdischen Begriffe der Vergeltung und der Erwählung in sich schloss". — Es war vielmehr einerseits Hengstenberg, welcher in der Evang. Kirchenzeitung 1833, Nr. 23 f.[1])

1) Seine Abhandlung „Zur Auslegung der Propheten" beginnt in Col. 182 so: „Der Grundfehler der Auslegung der Propheten, wie sie gewöhnlich geübt wird, ist der, dass man die Grundidee nicht absondert von ihrer zeitlichen Realisirung. Die Propheten sind keine Wahrsager; sie sagen keine zukünftige Begebenheit bloss als solche ohne Rücksicht auf Gottes Wesen und sein Reich vorher. Jede ihrer Verkündigungen hatte, was den Kern betrifft, die Gewähr ihrer Wahrheit schon längst vor der Erfüllung. In Gottes Wesen einzudringen, in seinem Lichte die ewigen Gesetze zu erkennen, nach denen er Welt und Kirche regiert, das ist wahrlich etwas unendlich Höheres, als ein an und für sich gleichgültiges Wissen um die Zukunft". Darauf will er an der Weissagung Joels zeigen, dass dieser mit den von ihm genannten concreten Grössen (Heuschrecken; Tyrus, Sidon, Philistäa, Aegypten, Edom) diese selbst nicht einmal gemeint, sondern sie als Vertreter der Feinde des Gottesreiches habe verstanden wissen wollen, und hebt dann noch einmal Col. 187 hervor: „Jeder historische Beweis der Uebereinstimmung zwischen Weissagung und Erfüllung muss so lange weniger wirksam bleiben, als die Weissagungen von Wahrsagungen nicht characteristisch geschieden sind". Er hat aber auch in einem mit den angeführten Principien, insbes. mit deren an Joel vollzogenen Anwendung seiner Auslegung unvereinbaren Satze selbst deren Widerlegung hinzugefügt, wenn er Col. 190 sagt: „Die [hier vertheidigte] Auslegung erkennt die allerspeciellsten Prädictionen an, wohl einsehend, dass die blosse Darlegung der Idee für den Schwachglauben der Gemeinde Gottes nicht hingereicht haben würde". Es kann auch nicht unerklärlich sein, dass Hengstenberg

ausführte, nur die allgemeinen Ideen der proph. Verkündigung seien das Wesentliche. Andererseits sagte aber auch Knobel (1837) S. 18: „Die Propheten betrachteten die Wahrsagerei, durch welche keine höheren, religiös-sittlichen Zwecke gefördert wurden, nicht als ihre eigentliche Aufgabe"; „dagegen das Weissagen erscheint allerdings als Hauptgeschäft der Propheten", „obgleich (S. 19) auch die Weissagungen nicht als Vorherverkündigungen der Zukunft Zwecke der Propheten waren, d. h. nicht gegeben wurden, um etwa lediglich die Zukunft dem Auge des Neugierigen zu enthüllen, sondern höheren d. i. religiösen, moralischen und politischen Zwecken als Mittel dienten". Vgl. denselben Gedanken bei Köster S. 3; Kurtz, Gesch. d. A. B. I. S. 236: „Ich kann mich nicht zu der Annahme entschliessen, dass Jacob eine solche zukünftige Bedeutung des in der ganzen Genesis nirgends erwähnten und sicherlich damals sehr unbedeutenden Städtchens [Silo 1 M. 49, 10] sollte erkannt und vorherverkündigt haben, weil mir dadurch die Weissagung zu einer blossen Prädiction herabsinken würde"; Dillmann in Schenkels BL. IV, S. 613—616, auch besonders in der Vorbemerkung zu 1 M. 49, 1—28; Schultz S. 231—240. — Und mit dieser Ansicht, dass die Weissagung nur allgemeinen Inhalt habe, hängt die Stärke zusammen, mit welcher man betonte, dass der Prophet ein Weissager und kein Vorhersager sei; vgl. Duhm S. 88: „Die eigentliche prophetische Thätigkeit ist nur für die Gegenwart berechnet".

Aber schon Steudel hat (Tübinger Zeitschrift 1834, S. 94—105) gegen Hengstenberg auseinandergesetzt, „es sei allerdings wichtig, dass die Idee nicht unbeachtet bliebe, von welcher durchdrungen die Propheten ihre Aussprüche gaben", aber man dürfe auch nicht „die zeitliche Erfüllung oder Verwirklichung der Weissagung als das Zufällige" betrachten; denn es werde „auf das Eingetroffensein der Weissagungen der grösste Nachdruck gelegt Jes. 41, 26 etc." und „es gebe auch gewisse Arten von Weissagungen oder gewisse Bestandtheile derselben, welche durchaus nicht zu einer Idee sich verallgemeinern lassen" (S. 100). So Steudel auch in s. Vorlesungen (1840), S. 271—273; v. Hofmann, Weissagung u. Erf. I. (1841), S. 13: „1 Sam. 9, 20 ist Weissagung und Wahrsagung und Vorhersagung alles in einem"; vgl. auch Häv. Einl. II, 2, S. 49 f.; insbes. Oehler, welcher § 214 der Behauptung widmet „Die Vorhersagung des Einzelnen ein wesentliches Moment der Weissagung"; v. Orelli S. 32 f.

---

hier mit als Vertreter der Ansicht gefunden wird, wonach das Einzelne und die concrete Bestimmtheit der proph. Weissagungen als „rein Zufälliges" (Col. 184) erscheint. Denn er geht auch in dieser Abhandlung 1) davon aus, dass die Propheten durch „innere Anschauung" ihre Offenbarungen empfangen hätten (182. 185. 189; vgl. oben S. 193), 2) davon, dass die Prophetie mit der Poesie verwandt sei (189; vgl. oben S. 86—94), und 3) davon, dass die Propheten in Gottes Wesen eingedrungen wären, in seinem Lichte die ewigen Gesetze erkannt hätten, nach denen er Welt und Kirche regiert.

In der That geben — a) die eigenen Schriften der Propheten keinen Anlass zu den beiden Behauptungen, dass nicht ebenso, wie das Allgemeine, auch das Einzelne ein wesentlicher Bestandtheil der göttlichen Offenbarung gewesen sei, und dass die Wirksamkeit der Propheten sich nicht ebenso sehr, wie auf die Gegenwart, auch auf die Zukunft bezogen habe. Es bedarf dafür weiter keiner Beispiele, als welche ich oben S. 285—287 gegeben habe. — b) Und es lässt sich auch aus dem A. T. kein Grund dafür erbringen, dass von göttlichen Gesandten kein Aufschluss über einzelne, dem Menschenleben angehörige Dinge hätte gegeben werden dürfen. Zwar sagt Küper S. 9: „Wenn die Wahrsagerei sich gewöhnlich auf einzelne, dem Naturleben angehörende Verhältnisse bezog, so lag es in dem Character der ganzen Lebensordnung Israels, dass davon hier nicht die Rede sein sollte". Aber da hat er nicht an das Befragen Gottes durch das heilige Loos (oben S. 258), nicht an Samuel (1 Sam. 9, 6 ff.), Ahia (1 Kön. 14, 1 ff.), Micha Sohn Jimla's (22, 28), Elisa (2 Kön. 6, 12 etc.) gedacht, und, was das Wichtigste ist, selbst Jesaja erwartete nach 30, 2, dass man bei politischen Unternehmungen den Propheten als den Mund Jahwehs befrage, und Hiskia befrug ihn (37, 2 ff.), wie Zedekia und das Volk den Jeremia (37, 3 ff.; 38, 14; 42, 1 ff), und wie man auch Sacharja befrug (7, 2 ff.). — c) Die Wahrsagerei wird auch nicht deshalb verworfen (5 M. 18, 9—14), weil sie Einzelnes zu ihrem Object machte, oder weil sie die durchs Gesetz geschaffene Regelung des israelitischen Lebens zerstört hätte, sondern weil sie aus falscher Quelle ihre Aufschlüsse schöpfen wollte. Und deswegen ist die Bezeichnung „Wahrsagung" nicht von der Thätigkeit der wahren Propheten zu verwenden. Denn Weigand deutet mit Recht in seinem deutschen Wörterbuch den durch den Sprachgebrauch intendirten Unterschied der beiden fraglichen Wörter durch folgende Erklärungen: „Weissagen = durch übernatürliche Eingebung voraussagen"; „wahrsagen = in anscheinend übernatürlicher Weise als wahr verkündigen".

## §. 28. Gottes Wort an die Propheten war nicht irgendwie psychologisch vermittelt, und zwar viertens nicht durch das Gesetz.

Vorbemerkung über das zeitliche Verhältnis des Gesetzes zu den Schriftpropheten.

I. Negation. Es kann nach meinem Urtheil nicht die alte Meinung aufrecht erhalten werden, dass alle im Pentateuch vorliegenden Gesetze vor der Zeit der Schriftpropheten vorhanden gewesen wären. Vielmehr bin ich überzeugt, dass die Reuss'sche Ansicht über den Pentateuch in ihren Grundpfeilern der wirklichen Entstehung desselben entspricht. Und da ich keine in diesem Buche vorgetragene Meinung ohne Fundamentirung lassen will, so muss ich hier die in neuester Zeit gegen die erwähnte Pentateuchansicht erhobenen Einwände beleuchten.

Erstens in Bezug auf die Verschiedenheit der im Deuteronomium und im Elohisten vorliegenden Cultusgesetzgebung muss ich, um nur diesen einen von den ausschlaggebenden Puncten ins Auge zu fassen, behaupten: Von den Priestern den Leviten am Hauptheiligthum 17, 12; 18, 5; 26, 3 f. unterscheidet das Deut. 27, 12 (vgl. v. 9. 14) die übrigen Leviten dem Wohnorte (12, 12. 18 f. 14, 22—27; 16, 11. 14; 26, 11 ff.) und der Rechtsausübung nach, aber durchaus nicht dem Rechte selbst nach, vgl. die Cardinalstelle 18, 1 ff., besonders v. 6—8, und darnach kann eine solche Unterscheidung auch nicht in 10, 8, vgl. 31, 9. 25 hineingedeutet werden. Man kann daher nicht mit Keil, Einl. (1873), S. 111 sagen, dass im Deut. Priester und Leviten blos als ein wesentlich zusammengehöriges Ganze betrachtet würden und durch das Epitheton „Leviten" oder „Söhne Levi's" die Angehörigkeit an den Stamm Levi als Kennzeichen des wahren Priesterthums hervorgehoben werde. — Auch lässt sich nicht mit Curtiss, De aaronitici sacerdotii etc. origine (1878), p. 6 ss. diese Lehre des Deut. von der Gleichberechtigung aller Leviten dadurch als eine nur scheinbare erklären, dass man die Ausdrücke „Stamm Levi" und „Leviten" als allgemeineren Ausdruck für die doch auch zu Levi gehörenden aaronitischen Priester erklärt. Curtiss befindet sich in Bezug auf den kritischen Werth der Bezeichnung „levitische Priester" im Deut. etc. in einem dreifachen Irrthum. Denn $\alpha$) im Deut. ist nicht dieser Ausdruck das Zuerklärende, sondern die rechtliche Gleichstellung aller Leviangehörigen. $\beta$) Er lässt pag. 15 den genannten Ausdruck erst seit Jerobeam I. wichtig, aber unerklärterweise schon zu Mose's Zeit im Deut. gebraucht werden. Und überdies: wäre auch die Bezeichnung „levitische Priester" durch die Maassregel Jerobeams I.[1]) (wie Curtiss meint) zu neuer Bedeutung gelangt und wäre nicht vielmehr (wie man meinen muss) jene Bezeichnung und Jerobeams I. Maassregel durch die damals thatsächliche Gleichberechtigung aller Leviangehörigen zum Priesterdienst veranlasst, keinesfalls liesse sich erklären, dass wegen Jerobeams Maassregel anstatt der Bezeichnung „die Priester, die Söhne Aarons" die andere „die Priester, die Leviten" (Jos. 3, 3; 8, 33; Jer. 33, 18. 21 f.) aufgekommen wäre, denn durch den Fortgebrauch der (nach der gegnerischen Meinung älteren und richtigeren) Bezeichnung „aaronitische Priester" hätten diese Schriftsteller die Maassregel Jerobeams I. ebenso sehr und noch mehr als eine mit dem (angeblichen) alten Priesterrecht streitende hingestellt. $\gamma$) Er will pag. 34 mit dem späteren Gebrauch des Ausdruckes „levitische Priester (2 Chr. 5, 5 [da ist aber nach 1 Kön. 8, 4 ein „ einzusetzen]; 23, 18; 30, 27) beweisen, dass derselbe auch früher nicht ein von dem der mittleren Pentateuchbücher verschiedenes Stadium der

1) Dass er nach 1 Kön. 12, 31, um seinen Gegensatz gegen Jerusalems Priesterschaft auszudrücken, nicht nichtaaronitische, sondern nichtlevitische Priester anstellte.

Priesterverhältnisse bezeichnet habe. Jedoch im Deut. giebt die rechtliche Gleichheit aller Leviangehörigen auch der genannten Bezeichnung ihren Sinn; dagegen in den nachexilischen Geschichtsbüchern erlaubte die rechtliche Verschiedenheit der Priester und der Leviten (Neh. 12, 47; 1 Chr. 23, 6—25 einerseits und v. 26—32 andererseits; wieder 24, 1—19 einerseits und 24, 20—26, 32 andererseits) den Gebrauch der Bezeichnung „levitische Priester“,[1]) ohne dass dadurch Jemand auf den Gedanken an die rechtliche Gleichheit aller Leviangehörigen gebracht worden wäre. Uebrigens können die andern von Curtiss, The Levitical Preasts (1877), p. 244 ss. für den Gebrauch der Bezeichnung „levitische Priester“ aufgezählten Stellen (Esra 10, 5; Neh. 10, 29. 35; 11, 20; 1 Chr. 9, 2) nicht gelten, sondern in ihnen sind „die Leviten“ als selbständig neben den Priestern gemeint, indem auch Neh. 11, 20 die Leviten als ebenso in den übrigen Städten ausser Jerusalem von den Priestern abgesondert verstanden sind, wie vorher v. 10—14 und v. 15—18 in Jerusalem. — Anstatt zu schreiben „wenn die Gegensätze zwischen Deut. und Priestercodex so colossal sind, wie man sie darzustellen liebt etc.“ (S. 8), hätte Bredenkamp (Gesetz u. Propheten, 1881) vielmehr in einem 1. Theile seines Buches sich reinlich und bestimmt über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von sich einander ausschliessenden Gegensätzen der Cultusgesetzgebung der mittleren Pentateuchbücher und des Deut. aussprechen müssen. Was er S. 186 zur Ausgleichung von 5 M. 18, 6 f. mit den mittleren Pentateuchbüchern (man denke z. B. an die Geschichte von den Korahiden) sagt: „Die deut. Andeutungen setzen ausführlichere Gesetze auch hier voraus“, das ist nicht blos formal eine petitio principii, sondern auch material ganz und gar unrichtig, weil die deut. Gesetzgebung mit dem klarsten Bewusstsein und stärksten Nachdruck die Gleichberechtigung aller Leviangehörigen ausspricht. Ebenso unbeweisbar, wie unbewiesen, ist die These von Strack in Zöckler's Handbuch der Theol. Wissenschaften I (1882), S. 139: „Das Deut. ist kein originales Gesetzbuch und will kein solches sein, sondern es ist wesentlich eine nach Ton und Inhalt für das Volksbedürfnis berechnete Wiederholung älterer Gesetze“. Denn 1) sagt das Deut. (1, 5) nicht, dass es (nur) Gesetze verkünde, die schon gegeben waren, 2) aber könnte doch auf jeden Fall das Deut. eine Wiederholung nur solcher Gesetze sein, welche mit den seinigen übereinstimmten, nicht von solchen, welche (wie die mittelpentateuchische Cultusgesetzgebung) ihm widersprechen, also nützt diese These doch auf keinen Fall etwas zur Widerlegung der Reuss'schen Ansicht. — Endlich kann auch nicht mit Riehm, Artikel „Priester“ in seinem BHB. (1880), S. 1221 die

1) Neben der nun auf einmal von Jes. 66, 21 an (weil hier nach Deut. 18, 1; Jer. 33, 18 sowie allen alten Versionen, den ältesten Handschriften und der Grammatik zwischen „Priestern“ und „Leviten“ ein ו einzuschieben ist) auftauchenden Bezeichnung „die Priester, die Brüder des Hohenpriesters“ Esra 3, 2; Neh. 3, 1 oder „die Söhne Aarons“ Neh. 10, 39; 12, 47 etc.

zwischen den mittleren Pentateuchbüchern und dem Deut. in Bezug auf das Rechtsverhältnis der Aaroniden und der Nichtaaroniden vorhandene Kluft durch die Behauptung zugeschüttet werden, dass die mittleren Bücher nur von den am Centralheiligthum fungirenden Priestern handelten (vgl. einen ähnlichen Gedanken bei Fr. W. Schultz in Zöckler's Handbuch der Theol. Wissenschaften I. (1882), S. 244). Vielmehr wollen die mittleren Pentateuchbücher ebensogut die Rechtsverhältnisse aller Priester in Israel ordnen, wie auch seinerseits das Deuteronomium.

Zweitens: Die nachhesekielische Abfassungszeit des Elohisten.

1) Die Sprachgeschichte liefert zwingende Beweise für die Posteriorität des Elohisten gegenüber dem Jahwisten. Denn gemäss dem in der Bezeichnung des männlichen Erzeugens von ילד Hos. 5, 7[1]) zu הוליד fortschreitenden Sprachgebrauch von Jer. 16, 3; 29, 6; 30, 6[2]); Hes. 18, 10. 14; 47, 22; (Ruth 4, 18—22); Pred. 5, 13; 6, 3; 1 Chr. 2, 18. 20. 22 (1, 32 ist das ילד von 1 M. 25, 3 vermieden) etc.[3]) muss behauptet werden, dass man in späterer Zeit das in Bezug auf den Mann ausgesagte ילד zwar verstand, aber nicht zu gebrauchen pflegte.[4]) Dass es nun auch 1) eine frühere Literaturperiode gegeben habe, wo man ausschliesslich הוליד vom Manne gebrauchte, und dass dann zwischen diesen beiden Perioden (des genannten Gebrauches von ילד (הוליד in Bezug auf den Mann gebraucht worden sei (in der Zeit des Jahwisten), oder 2) dass in einer und derselben früheren Periode von verschiedenen Schriftstellern ילד und הוליד bevorzugt worden sei, dass etwa die Priester gemeint hätten, andere Leute, welche ילד vom Manne gebrauchten, bezeichneten des Mannes Mitwirkung bei der Menschenentstehung nicht hinreichend genau, und dass deswegen die Priester in ihrer eigenen Schriftstellerei zur deutlicheren Bezeichnung dieser Mitwirkung הוליד verwendet hätten, — dieses beides sind n. m. M. unwahrscheinliche Annahmen. Auch setzt der Elohist bei zusammengesetzten Zahlen die kleinere selten (1 M. 17, 1. 24) nach der grösseren, wie es der Jahwist thut 4, 24, meist viel-

---

1) 5 M. 32, 18; Ps. 2, 7; Spr. 23, 22; vgl. das masc. Particip im Sing. Spr. 17, 21; 23, 24.

2) „Forschet und sehet zu, אִם יֹלֵד זָכָר = ob ein Mann gebiert, d. h. ob von einem Manne die Thätigkeit des ילד ausgesagt werden kann. — Jer. 2, 27 muss deswegen der אֶבֶן vom Propheten als feminines Princip gemeint sein.

3) Vgl. meine Schrift De Criticae Sacrae argumento e linguae legibus repetito (1879), p. 60 s.

4) Neben מוליד Jer. 16, 3; Jes. 66, 9 ist der Gebrauch des masculinen Part. Qal im Plural von den Eltern Sach. 13, 3 selbstverständlich nicht auffällig; denn wenn in der Bezeichnung „Eltern" auch das weibliche Princip zu seinem Rechte kommen sollte, so musste eine Form vom Qal verwendet werden.

mehr vor der grösseren 5, 15. 17. 21 etc., wie es auch meist Hesekiel thut 40, 21. 25. 33. 36; 41, 6; 45, 1. 3. 5. 6. 12; 48, 8. 9. 10. 13. 15. 21, und vgl. 2 Chr. 36, 2 gegenüber 2 Kön. 23, 31 (De Criticae sacrae etc. p. 61). Wegen dieser gerade in den geschichtlichen Partien des Elohisten sich findenden Spuren späteren Sprachgebrauches scheint es mir auch unrichtig, mit Graf, Die geschichtlichen Bücher des A. T. (1866), der aber diese Meinung in Merx' Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T. (1868), S. 466—477 zurücknahm, und Ryssel, De Elohistae Pentateuchici sermone (1878), p. 77 ss. das Werk des Elohisten in zwei Theile zu zerlegen, welche in verschiedene Zeitalter der hebr. Literatur gehörten. Gegen Ryssel haben sich auch erklärt Kayser, Jahrbb. für protestantische Theologie (1881), S. 361—363 und Giesebrecht, Zeitschrift für d. A. T. (1881), S. 177 ff. Auch Reuss hat sich, obgleich er Ryssels Schrift kannte, dadurch nicht abhalten lassen, den ganzen Elohisten für nachhesekielisch zu erklären (Geschichte der Heil. Schr. A. Ts. 1881, S. 473). Auch Kautzsch hat im Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft über die Literatur des Jahres 1879 (ausgegeben 1882, S. 96) über meinen „Nachweis der zeitlichen Priorität der Quelle J vor Q geurtheilt, dass derselbe schwer zu erschüttern sein dürfte".

2) Cultusgeschichte. Die Priestergesetzgebung des Deut. wird durch Hes. als die frühere, die des Eloh. durch die nachexilischen Bücher als die spätere erwiesen. Nämlich Hes. kennt von 43, 18 an als seine Gegenwart ganz den deut. Standpunct, indem er die Priester am Centralheiligthum nur dem Wohnorte und der gewöhnlichen Rechtsausübung nach von den übrigen Leviten unterscheidet. Erst für die Zukunft ordnet er als göttlichen Willen den Unterschied der Berechtigung an 44, 5 ff., bes. v. 13. Nämlich zum Ersatz der bis dahin benützten kanaanäischen Tempelknechte (v. 7; vgl. die Gibeoniten Jos. 9, 27) sollen forthin diejenigen Leviangehörigen, welche bei den Höhenaltären den Götzenverehrern gedient haben (v. 13), Thorwächter, Hausdiener, Opferschlächter sein, überhaupt den schweren Dienst verrichten (v. 11. 14; vgl. 2 Kön. 23, 8 f.). Aber die Nachkommen Zadoks, welcher jedenfalls jener bekannte Anhänger Salomo's (1 Kön. 2, 26) ist, sollen diejenigen Rechte und Pflichten haben, welche im Elohisten den Aaroniden zugetheilt sind v. 15 ff. Die hochherzige, aber auch zugleich weitherzige Geneigtheit der jerusalemischen Priesterschaft, auch die Höhenpriester in Jerusalem Priester sein zu lassen, wie sie im Deut. zum Ausdruck gekommen war, erfuhr durch den Propheten Hesekiel ihre göttliche Correctur. Dabei ist von Hesekiel kein „wieder" und keine Berufung auf das Gesetz Mose's (vgl. dagegen 1 Chr. 6, 33 f.; 15, 15; 2 Chr. 23, 18) hinzugefügt, als hätte diese Prärogative eines Theils der Leviangehörigen schon einmal und zwar gemäss dem Gesetze Moses bestanden. Ueber das Bedenken, dass Hesekiel 44, 10 die Personen, welche Jahweh nicht Priesterdienste leisten sollen, einfach „Leviten", die Zadokiden aber von vornherein (v. 15)

„die Levitenpriester" nennt, helfen uns drei Gründe hinweg, nämlich dass Hes. von jenen Leviten ebenso einfach voraussetzt, dass sie in Jerusalem Priester sein könnten und dies ihnen daher verboten werden müsse; dass die Parallelstelle 2 Kön. 23, 8 f. ebendieselben Leviten einfach „alle Priester aus den Städten Juda's" nennt, und dass die Voraussetzung Hesekiels vom Priesterrecht aller Leviten mit dem Deut. stimmt, dessen Gesetz doch nicht Abfall vom vorausgesetzten Priesterrecht des Elohisten sein könnte, wenn man auch die Praxis der früheren Jahrhunderte einen solchen Abfall nennen könnte. — α) Man kann die Beweiskraft der Stelle des Hesekiel nicht ablehnen, indem man sie mit Delitzsch, Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben (1880), S. 279 „eine visionäre Thora", 288 „ein Idealbild" nennt; denn die Beweiskraft der Stelle hängt von dem ab, was Hes. als gegenwärtige Praxis voraussetzt, nämlich das Priesterthum aller Leviangehörigen, und das muss einfach die concrete Wirklichkeit gewesen sein. — β) Kittel, Studien der Würtembergischen Geistlichkeit (1881), S. 154 ff. sagt, es handle sich bei Hes. nur um eine Dislocirung, nicht um eine Degradirung der Leviten; denn der Ausdruck (v. 12 f.) „die Leviten sollen ihre Sünde büssen und sich nicht zu mir nahen" brauche nur zu bedeuten, dass den Leviten das von ihnen erstrebte Priesterthum zu Jerusalem versagt bleiben solle, dass dieselben also ein Priesterthum, aber nicht das Priesterthum besessen hätten. Jedoch es ist von ihm in die Stelle eingetragen, dass die verurtheilten Leviten das Priesterthum in Jerusalem erstrebt hätten, also kann auch das „büssen ihre Sünde" [נְשֹׂא עֲוֹנָם] nicht in der Vorenthaltung dieses erstrebten jerus. Priesterthums bestanden haben; und überdies kann nur die Vorenthaltung einer solchen Sache eine Strafe genannt werden, auf welche Jemand ein Recht hat. — γ) Delitzsch a. a. O. S. 284 sagt, Hes. verleihe nicht den Aaroniden, wie es doch im Eloh. der Fall ist, sondern den Zadokiden eine Prärogative vor den andern Leviangehörigen, also seien (S. 288) unter die Leviangehörigen, welche degradirt werden, alle nicht dem Priestergeschlechte Zadok's angehörigen Aaroniden zu subsumiren, und so erst gewinne die Degradirung der Nichtzadokiden einen Sinn, weil nun Aaroniden unter ihnen seien. Aber wenn Hes. gemeint hätte, dass Aaroniden fortan ihres Priesterrechtes beraubt sein sollten, so hätte er eben „Söhne Aarons" und nicht „Leviten" v. 10 gesagt, also sind vielmehr v. 15 von Hes. die Zadokiden = Eleasariden, zu welchen 16 Priesterclassen gehörten, zugleich mit für die Ithamariden, welche nur 8 Priesterclassen ausmachten (1 Chr. 24, 4), gesetzt. Und es gab ja auch in der That später Priester, welche nicht Zadokiden waren (1 Chr. 24, 3). Während es demnach in alle Wege unerklärlich wäre, wie Hesekiel einen Theil der Aaroniden, der angeblich durch ihn seines Priesterrechts verlustig erklärt worden sein soll, nicht mit seinem Eigennamen, sondern mit dem Stammnamen Leviten genannt hätte, während er den andern Theil mit seinem Eigennamen (Zadokiden) genannt hat; ist es ganz erklärlich, dass, nachdem

seit Josia's Zeit ein Theil der Leviangehörigen vom Priesterthum ausgeschlossen wurde und nur die jerusalemische Priesterschaft (die Zadokiden [und Ithamariden]) für priesterberechtigt sich hielt und von Gott durch Hes. erklärt wurde, diese letzteren seit dem Exil nach dem ältesten Ahnherrn Aaron genannt und ihr nunmehriges Vorrecht schon aus ältester Zeit datirt wurde (im Elohisten). — δ) Bredenkamp a. a. O. S. 188 meint, Hes. könne nicht die Zulassung von Nichtisraeliten zu den niedern Tempeldiensten als Bundesbruch Israels aufgefasst haben, wenn er nicht den Elohisten gekannt hätte, weil nur dieser sogar alle Nichtleviten vom Tempeldienst ausschliesse (4 M. 18, 4). Aber da hat doch Smend zu Hes. 44, 7 richtig bemerkt, dass Israel durch Zulassung von Heiden zum Tempeldienst den Bund Jahwehs brach, weil Jahweh selbstverständlich nur mit Israel in Verhältnis stehen will. — Wie aus der Gesetzgebung über die gottesdienstlichen Personen, so kann auch aus der über die gottesdienstlichen Zeiten die Posteriorität des Elohisten gegenüber dem Deut. erwiesen werden. Denn da nicht die strengere Feier des 7. Osterfesttages 5 M. 16, 8 gegenüber dem Eloh. (3 M. 23, 7; 4 M. 29, 25) als Abfall betrachtet werden kann [1]), so kann auch nicht die siebentägige Feier des Laubhüttenfestes 5 M. 16, 15 Abfall sein gegenüber der achttägigen des Elohisten (3 M. 23, 39; 4 M. 29, 35). Folglich stellt auch hier das Deut. die frühere Entwickelungsphase dar (welche noch zur Zeit Hesekiels die factische Gegenwart war 45, 25); und in der That ist das Laubhüttenfest achttägig Esra 3, 4; Neh. 8, 13—18. — Was endlich die Gesetzgebung über die Cultushandlungen betrifft, so ist es begreiflich, dass der düstere Geist des kurz vor und im Exil endlich zum klaren Bewusstsein seiner Sünde gekommenen Israel sich auch in der bei Hesekiel und beim Elohisten vorliegenden Fortbildung der Opfergesetzgebung kundgab. Denn Sünd- und Schuldopfer kommen in den älteren Opferverzeichnissen nicht vor; vielmehr wird 1 Sam. 3, 14 die Sündensühnung als durch Schlacht- und Speisopfer vermittelt gedacht. Auch Hos. 4, 8 ist in dem Satze „die Sünde meines Volkes essen sie [die Priester] und nach seiner Verschuldung sind sie begierig" der abgöttische, von den Priestern des Zehnstämmereiches begünstigte Opferdienst gemeint, wovon die Priester gern ihren bequemen Lebensunterhalt bezogen; nicht aber ist gemeint das Sündopfer, dessen Essen nach 3 M. 6, 19. 22 f. für die Priester kein Vorwurf war und dessen Vermehrung durch die Priesterbegierde nicht verstanden werden kann. So mit Wellhausen, Geschichte Israels I. (1878), S. 75 und Bredenkamp, Gesetz u. Propheten (1881), S. 91 gegen Delitzsch, Zeitschrift etc. (1880), S. 8; Nowack, Com. zu Hosea (1880), S. 68 f.; Dillmann, Com. zu Exodus-Lev. (1880), S. 413;

1) Als Abfall liesse sich die Vermehrung der Heiligthümer etc., kurz alles, was dem Fleische als Gegensatz des Geistes entspricht, erklären, aber nicht der Sabbathscharacter des 7. Massothtages.

Hitzig-Steiner, Com. zu den Kleinen Proph. (1881), S. 21 f. Auch Mi. 6, 7 ist nicht von Sündopfer die Rede; ferner 2 Kön. 12, 17 werden nur Gelder erwähnt, die als Geldbussen den Priestern zufielen. Erst Hes. 43, 19 erwähnt das Sündopfer.

3) Einwände gegen die Datirung des Elohisten aus dem Exil:

a) Vom literarischen Standpuncte aus lässt sich kein Einwand gegen die Posteriorität des Elohisten gegenüber dem Jahwisten machen. Nämlich es ist nicht ohne Analogie, dass der älteren Geschichte von einem Späteren in 1 M. 1—2, 4a gleichsam eine Einleitung vorausgeschickt ist, dass das ältere Werk gleichsam eingerahmt und mit Genealogien durchflochten worden ist. Denn ebenso ist den überlieferten Sprüchen Salomo's in Cap. 1—9 eine zusammenhängende Einleitung gegeben worden.

b) Religionsgeschichte. Gerade die Darstellung der Schöpfung ist für die späteren Zeiten, wo trotz alles stolzen Particularismus der Blick auf Welt und Menschheit einen immer weiteren Horizont bekam, ein characteristisches Thema, vgl. Spr. 8; Hi. 28. 38; denn die harten Enttäuschungen gegenüber den falschen menschlichen Hoffnungen des Erwählungsvolkes erschütterten nicht blos den Glauben an den Heilsgott, sondern auch den an den Weltgott überhaupt; vgl. Qoheleth und die Sapientia Salomonis. Wenn man sich also daran stösst, dass die Darstellung der Weltschöpfung 1. M. 1 aus dem 6. Jahrh. abgeleitet werden soll, so „ist dieser Schöpfungsbericht ein Gegenzeugniss gegen die aufkeimende deistische Weltanschauung, auf welchem der Accent des Fortschritts ruht" (Kahnis, Dogmatik I. (1861), S. 202). Und überdies dem 6. Jahrhundert, welchem der 2. Jesaja (vgl. nur Cap. 40) angehört, kann nicht die Conceptionskraft, das Schöpfungsgemälde 1. M. 1 zu entwerfen, abgesprochen werden. Bedeutungslos ist es auch, wenn Kamphausen in der Recension von Riehm's „Der biblische Schöpfungsbericht" in der Theol. Ltztg. (1881, Nr. 20) sagt: „Das hohe Alter des in 1 M. 1 dargestellten Stoffes fällt schwer ins Gewicht, wo es sich um Beurtheilung des Verfahrens des Verfassers der sog. Grundschrift des Pent. handelt". Denn die alte traditionelle Anschauung kann erst spät aufgezeichnet worden sein; vgl. die Niederschrift der nordischen Mythologie in der Edda im 12. und 13. Jahrh.![1]) Auch dass der Elohist die richtige Vorstellung, der Name Jahweh sei erst Mose offenbart worden, vertritt (2 M. 6, 2 f.), also sich nicht mehr an der jahwistischen Vermischung der heilsgeschichtlichen Perioden betheiligt, lässt sich aus der reiferen Reflexion einer späteren Zeit über den Gang der Geschichte verstehen. Gegen Riehm, welcher in Stud. u. Krit. 1872, S. 298 die religiöse Alterthümlichkeit des Elohisten betont hat, vgl. auch Kayser, Jahrbb. für prot. Theol. 1881, S. 345 f. Anderes, was

1) Gegenüber der Annahme der späten Entlehnung der israelitischen Urgeschichten von den Babyloniern (Paul Haupt, Der keilinschriftliche Sintfluthbericht 1881, S. 20) vgl. Dillmann, Sitzungsberichte der Kgl. Preuss. Ac. d. Wiss. 1882, S. 427—440.

Knobel, Com. zu Num. Dt. Jos. (1861) hervorhob[1]), spricht geradezu für das jüngere Alter des Eloh. gegenüber den andern Quellen des Pentateuch.

c) Cultusgeschichte. — α) Man sagt, der altisraelitische Glaube an die Mosaicität der Cultusvorschriften des Eloh. sei zu schützen. Aber es ist gar nicht Bewusstsein der Propheten Israels gewesen, dass von Gott durch Mose eine Cultusgesetzgebung ausgegangen sei. Denn auch bei Hos. 8, 12 „Schriebe ich ihm zehntausend meiner Gesetze, sie sind geachtet wie Fremdes" ist gegen Bestmann, Die theolog. Wissenschaft und die Ritschl'sche Schule (1881), S. 13 zu behaupten, dass die Gesetze nicht auf Opfervorschriften gehen.[2]) Und ausdrücklich ist die göttliche Anordnung der Opfer verneint Jer. 7, 21—23: „Ich habe euren Vätern des Tages, da ich sie aus Aegyptenland führte, weder gesagt noch geboten in Betreff von Brandopfern und andern Opfern; sondern dies gebot ich ihnen: Gehorchet meiner Stimme, so will ich euer Gott sein [vgl. 2 M. 19, 5 f.]." Denn zwar hat wieder Bredenkamp, Gesetz u. Proph. (1881), S. 109 gemeint, das עַל דִּבְרֵי causal fassen und übersetzen zu können „nicht habe ich mit euren Vätern geredet auf Grund sive im Interesse von Brandopfern"; aber 1) führt diese Deutung auf die richtige „in Betreff von" zurück; 2) kann schon an sich „ich habe mit euren Vätern geredet" nicht objectlos stehen; 3) wird diese objectlose Setzung des „Redens" durch das folgende „sondern dies Wort habe ich

---

1) S. 513: „Der Eloh. hat von Gott würdige und erhabene Ansichten (1 M. 1) und steht in dieser Beziehung viel höher als seine Nachfolger"; S. 526: „Gott erscheint ausser dem Eloh. in Träumen und Gesichten, verhandelt in Zwiegesprächen mit den Menschen (1 M. 3. 18; 2 M. 4. 19. 33; 4 M. 11), leistet Schwüre etc. Daher zahlreiche Anthropomorphismen und Anthropopathien, welche der Eloh. nach Möglichkeit vermeidet".

2) Es ist zuerst als möglich zuzugeben, dass in v. 12 Vorschriften über die Sitte und über den Cultus verstanden seien, und dass nach dem Zusammenhang nicht geleugnet sei, auch Cultusvorschriften stammten von Jahweh. Aber dann ist zu bedenken, dass nicht die Vielheit der Altäre (v. 11) an sich getadelt ist; sondern die abgöttische Bestimmung dieser vielen Altäre im Zehnstämmereich der Zeit Hosea's (לַחֲטֹא) müsste Israel durch die Gebote (v. 12) erkennen. Und ebenso müsste es durch diese Jahwehgebote vor solchen Opfern, wie sie Ephraim jetzt darbringt, bewahrt sein. Welches wäre nun die Art der gegenwärtigen Opfer Ephraims, welche durch die Gebote Jahwehs verurtheilt wäre? Das Darbringen dieser Opfer für fremde Götter und für die Kälber ist nicht gemeint (nach v. 13), also nicht die falsche Adresse der ephraimitischen Opfer. Wie sollten ferner gottesdienstliche Gebote dadurch übertreten werden, dass Ephraim Fleisch opfert und vom Fleisch isst (vgl. 1 Sam. 9, 12 ff. etc.)? Es ist also der ungeistliche Sinn der Opfer gemeint. — Also weder gegen die Vielheit der Altäre (v. 11), noch gegen die Art der Opfer an sich (v. 13) können die v. 12 gemeinten Jahwehgebote gerichtet gewesen sein. Also sind diese keine gottesdienstlichen, sondern religiös-moralische Gebote.

ihnen geboten etc." unmöglich gemacht, insofern dadurch der Gegensatz „Nicht Opferdarbringung, sondern Gehorsam ist von mir einstmals gefordert worden" bedingt wird. Vgl. über Jer. 8, 8 oben Bd. I. S. 164 f.

$\beta$) „Nicht die Abwesenheit, sondern nur der latente Character des Elohisten vor Hesekiel kann behauptet werden", lautet das Schlagwort aller Gegner der These von Reuss etc. bis zu These 7 von Strack in Zöckler's Handbuch (1882), S. 139. Aber wider diese Gegner gilt Folgendes: 1) Nach sprachlichen und sachlichen Differenzen bilden die Bestandtheile des Pentateuch eine bestimmte Reihe; 2) die sprachlichen und sachlichen Erscheinungen der Geschichte Israels zeigen eine eben solche Reihe; 3) sollen nun die beiden Reihen nicht einander parallel gehen? Dazu kommt 4), Hesekiel hätte seine Cap. 40—48 nicht schreiben können, wenn schon die elohistische Gesetzgebung existirt hätte. Denn wären schon so detaillirte Bestimmungen über die Opfer vorhanden gewesen, wie 4 M. 28 f., so wäre eine Abweichung Gottes von diesen Bestimmungen unbegreiflich. „Die elohistische Gesetzgebung setzt die Hesekielische voraus, nicht umgekehrt" (Horst, Lev. XVII—XXVI und Hesekiel, 1881, S. 10).

$\gamma$) Es giebt auch Widersprüche zwischen Hes. und dem Eloh.; vgl. über das Laubhüttenfest, oben S. 327. Da kann man sagen, Hes. könne vom eloh. Buche, dem er doch als einem blosen in Priesterkreisen aus Tradition entstandenen Buche mit prophetischer Auctorität gegenüberstand,[1]) leichter abgewichen sein, als der Eloh. von den gottesdienstlichen Forderungen Hesekiels, dessen Auctorität doch die Späteren anerkannten. Indes der Geist des aus dem Priesterkreise von Gott selbst berufenen Propheten Hes. ging doch im allgemeinen gemäss dem Zuge der Zeit auf Vermehrung der gottesdienstlichen Handlungen, und der sich offenbarende Gott accommodirte sich diesem durch seine eigene Bestrafung Israels veranlassten Zuge, damit das Gesetz das Sündenbewusstsein schärfe (Röm. 3, 20) und die grosse Zahl der Uebertretungsfälle (die selbstverständlich ohne diesen reinen Gesetzesspiegel auch da gewesen wären) zum Vorschein bringe (Röm. 5, 20) und unser Pädagog werde auf Christum (Gal. 3, 24). Wie sollte also Hes. die achttägige Feier des Laubhüttenfestes, wenn sie vom Eloh. schon formulirt und in Priesterkreisen schon erwünscht gewesen wäre, in eine siebentägige verkürzt haben? Also ist vielmehr der Eloh. von Hes. in gottesdienstlichen Dingen abgewichen, indem man sich vom Zuge der Zeit zu noch stärkerer Gesetzlichkeit treiben liess.[2]) Auch in 3 M. 17—26 sind die Prie-

1) So müsste schon derjenige sagen, welcher nicht den vollen, von mir vertheidigten Offenbarungsbegriff annähme.

2) Die Tempelsklaven (4 M. 31, 28. 30) widersprechen aber als beschnitten (Neh. 10, 29) nicht den unbeschnittenen, welche Hes. (44, 7) aus dem Heiligthum auswies. Dies gegen Delitzsch, Zeitschrift etc. (1880), S. 287: „Die Hierodulen, welche Hes. beseitigt, floriren nach wie vor Esra 8, 20".

ster die Söhne Aarons (17, 2; 21, 1; 22, 1); also ist dieses „Heiligkeitsgesetz“ (vgl. 19, 2; Klostermann in Guericke's Zeitschrift etc. 1877, S. 416 ff.) oder „Sinaigesetz“ (vgl. 25, 1; 26, 46; Dillmann, Com. zu Ex.-Lev. S. 534) jünger als das Deut. (gegen Klostermann u. Dillmann a. aa. OO.; Delitzsch, Zeitschr. S. 619; Strack, 3. These a. a. O. 139). Es ist aber auch jünger als Hes., weil dieser sich mit seiner Forderung einer Prärogative innerhalb des Stammes Levi sich an die gerade vorhandene Superiorität der Zadokiden angelehnt (vielmehr weil Gott in ihm die berechtigten Ansprüche der vom Abfall reinen jerusalemischen Priester anerkannt hat), das Heiligkeitsgesetz aber schon eine Grundlage für diese geschichtliche Gestaltung der Verhältnisse im Alterthum gesucht hat. — Was ich Bd. I. S. 164 f. über Jer. 8, 8 gesagt habe, ist Thatsache, und wir müssen nicht nur, sondern können auch ruhig Jeremia's Urtheil über priesterliche Gesetzesnovellen auf uns noch vorliegende Zusätze zur alten Gesetzgebung beziehen, weil dadurch keineswegs etwa Hes. 40—48 mit durch dasselbe Urtheil getroffen würde. Denn Hes. sagt nur als Gottes Offenbarung, was auf Grund des damaligen Stadiums der Heilsgeschichte Gottes Beschluss war über die jerusalemischen Priester (Zadokiden [und Ithamariden]); nicht aber hat Hesekiel gesagt, dass die neue Priestergesetzgebung von Mose herstamme. Und eben diese Tendenz der jerusalemischen Priesterkreise, ihre neuen (wohlberechtigten) Ansprüche durch Mose's Namen zu decken, das ist die Lüge, welche Jer. 8, 8 meinte. Bei Hes. finden wir dieselbe nicht, und auch darum hat Hesekiel nicht 3 M. 17—26 verfasst. Dass nicht Hes., wie nach Graf, Die geschichtl. Bücher des A. T. (1866), S. 75 ff. wenigstens Cap. 18—23. 25 f. und Kayser, Das vorexil. Buch etc. (1874), S. 176 ff. wieder Horst a. a. O. will, ältere als mosaisch überlieferte Gesetze zu 3 M. 17—26 zusammengearbeitet hat, hat auch Siegfried im Theol. Jahresbericht über 1881 (1882), S. 17 hervorgehoben.

δ) Hält man die spätexilische Abfassung des Elohisten fest, sodass derselbe also die Anschauungen und Tendenzen der Priester, wie sie nach der Anerkennung des Deut. 622 bis zur ersten Rückkehr 536 sich ausgebildet haben, darstellt[1]), und bedenkt man, dass in den nächsten neunzig Jahren (nämlich bis 444; Neh. 10, 1 ff.) der Pent. noch nicht kanonisches d. h. un-

1) Der grosse Versöhnungstag wird allerdings nicht Neh. 8 zwischen dem 1. und 15. des 7. Monats erwähnt; dadurch wird aber nicht erwiesen, dass 3 M. 16 damals nicht schon existirt hätte. Denn in dem ganzen Zeitraum vom 2. des Monats (v. 13) bis zum Anfang des Laubhüttenfestes (v. 18) wurde weder das Lesen fortgesetzt noch der Hüttenbau betrieben, und das blose Schweigen über eine in diesen Zeitraum fallende Festfeier beweist nicht deren Unwirklichkeit. Ich kann also nicht in dem Fast- und Bekenntnistag am 24. des 7. Monats (9, 1 ff.) den Ursprung des Versöhnungstages sehen; überdies ist dieser Tag ein Sündenbekenntnistag, der 3 M. 16 beschriebene aber wesentlich ein Sühnopfertag.

antastbares Gesetzbuch der neuen Gemeinde war: so kann man gegen jene Datirung 1) nicht mit Curtiss, De aaronitici sacerdotii origine (1878) p. 32 ss. die Abweichungen geltend machen, die sich zwischen Eloh. und Esra, Neh., Chron. finden. Nämlich a) der Eloh. erwähnt nicht die Tempelmusik; b) giebt nur den Priestern das Lehramt, nicht den Leviten; c) Esra, Neh., Chr. nennen nur an 14 von 158 Stellen die Priester ausdrücklich „Söhne Aarons" und d) den Hohenpriester ausser הכהן הגדול Neh. 3, 1. 20; 2 Chr. 34, 9 כֹּהֵן רֹאשׁ Esra 7, 5 etc.; 2 Chr. 24, 11; 26, 20; 31, 10. Davon erklärt sich a) daraus, dass der Elohist nicht dem Mose eine Institution zuzuschreiben brauchte, die von einem frommen Manne wie David stammte; b) daraus, dass der Eifer der Centralpriesterschaft gegen die abgöttischen Leviten im Exil am stärksten war, allmählich nach der glücklichen Heimkehr in der Praxis sich abkühlte und den Leviten Concessionen machte; c) ist ohne Bedeutung, denn „Söhne Aarons" braucht nicht allemal beigefügt zu werden, und wenn es auch nur ein Mal in nachexilischen Schriften hinzugefügt wäre, während es in wahrhaft vorexilischen nicht steht, so würde der Beweis geleistet sein, dass die beiden Schriften (Eloh. — und Esra, Neh., Chr.) aus demselben Stadium der Priesterverhältnisse stammten. d) Der neue, zur Abwechselung gebrauchte, also erst aufkommende Name braucht nicht vom Eloh. schon gekannt zu sein, am wenigsten von ihm in die mosaische Zeit zurückgetragen zu werden, und derselbe spricht überdies nicht dem Hohenpriester eine geringere Würde zu, denn gerade an der zuerst angegebenen Stelle hat Aaron selbst den genannten Titel. 2) Man kann nicht mit Delitzsch, Zeitschrift etc. (1880) S. 286f. den Schluss ziehen, dass der Unterschied zwischen Priestern und Leviten, weil er bei Israels Rückkehr 536 ein fester sei, auch ein schon alter gewesen sein müsse. Im Gegentheil lässt sich daraus, dass im Jahre 536 neben 4289 Priestern nur 341 (Esra 2, 36 ff.) oder 360 (Neh. 7, 39 ff.) Leviten und im Jahre 458 mit Esra nur 38 Leviten zurückgekehrt sind, schliessen, dass die gesetzliche Ueberordnung der Aaroniden über die andern Leviangehörigen (nachdem noch im Deut. gleiche Berechtigung Beiden zugestanden war) erst jungen Datums sein konnte. Denn wäre die Unterordnung der Nichtaaroniden unter die Aaroniden eine alte, mosaische gewesen, wie hätte sie dann für die Nichtaaroniden ein Grund sein können, sich gegen die Heimkehr in die in diesem Falle altgewohnten und allerseits anerkannten Verhältnisse zu sträuben? 3) Mit der Annahme der exilischen Entstehung des Elohisten fällt auch These 6. 9. 10 von Strack in Zöckler's Handbuch (1883), S. 139. Seine 4. These beweist nichts, selbst wenn Esra die letzte Redaction des Pent. gemacht hat, vgl. bei Strack selbst S. 175. In Bezug auf seine 2. These vgl. meine Schrift, De Criticae Sacrae argumento e linguae legibus repetito p. 54 s.! Strack's 8. These will selbst nur eine Wahrscheinlichkeit begründen und könnte auch nicht mehr leisten.

II. Position. Wenn man also sagt, die Formel „Gesetz und Propheten“ müsse in ihrer Richtigkeit vertheidigt werden, und versteht dabei „das Gesetz“ oder genauer „das ganze Gesetz“, dann kann nach meinem literarkritischen Urtheil nicht zugegeben werden, dass die so gemeinten beiden Grössen einander in der zeitlichen Entwickelung Israels gefolgt seien. Denn es kann nicht zugestanden werden, dass der Elohist vor Hes. 44 schriftlich gemacht worden ist. Und wegen dieses Hauptgrundes stimmen auch Andere der Reuss'schen Pentateuchansicht bei, wie Kautzsch (Jahresber. der D.M.G. über 1879, ausgegeben 1882, S. 101). Dass ich schon in archäologischen Dingen nicht ganz mit den meisten Reussianern gehe, habe ich schon Bd. I. S. 150 angegeben, indem ich überzeugt bin, dass die Mosaicität der Stiftshütte vertheidigt werden muss; vgl. Bd. II. S. 331 über den grossen Versöhnungstag. Dass ich vollends in der theologischen, religionsgeschichtlichen Kritik des Pentateuch nicht mit den meisten Reussianern übereinstimme, das ergiebt sich aus meinem ganzen Buche und wird gleich im Folgenden weiter besprochen werden.

Versteht man aber in der Formel „Gesetz und Propheten“ unter „Gesetz“ überhaupt ein Gesetz, eine gesetzliche Grundlage der alttestl. Heilsgemeinde, so können auch die Anhänger der Reuss'schen Pentateuchansicht die so gemeinten beiden Grössen auf einander folgen lassen. Und wenn es ein Reussianer nicht thut, so liegt es wenigstens nicht in der Consequenz der Reuss'schen Pentateuchansicht, die zeitliche Aufeinanderfolge der so gemeinten beiden Grössen zu leugnen, wie auch Reuss selbst sein Schlagwort „die Propheten älter als das Gesetz“ (Geschichte d. Heil. Schr. A. T. 1881, S. VII u. § 68) doch „mit Ausnahmen“ verstanden wissen will, und wie auch schon Lemme, die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalog (1880), S. VIII f. und 8 bewiesen hat. — Ich für meinen Theil nun muss mit aller Entschiedenheit betonen, dass dem Mose eine wahrhaft übernatürliche Offenbarung zu theil geworden ist, dass durch ihn Gott auf wunderbare Weise Israel aus Aegypten geführt hat, dass durch ihn Gott am Sinai mit Israel einen Bund geschlossen, und dass damals die Fundamente der religiös-moralischen, cultischen und polizeilichen Ordnungen Israels gelegt worden sind. Denn Israel hat das Nationalbewusstsein seiner besonderen Beziehung zu Gott schon vor Samuel (dem angeblichen [vgl. dagegen Bd. I. S. 60—71]

Anfänger des Nabiismus) besessen, und es hat als den Vermittler dieses Bewusstseins Mose bezeichnet; wir haben keinen Grund, dieses Nationalbewusstsein des Irrthums zu zeihen. Israel hat seine religiös-moralische Besonderheit gegenüber den andern Völkern (Ri. 20, 6. 10) schon vor Samuel gewusst, und es hat den Anstoss zu dieser Bewegung seines Denkens Mose zugeschrieben; diese Grundüberlieferung des Volkes für unrichtig zu halten, haben wir kein Recht. — Schon dass sich das ganze Volk über die Hauptthatsachen seines Schicksals, welche die ganze Nation betroffen haben, geirrt habe, kann niemals zugegeben werden; vgl. überdies meine erschöpfenden Nachweise über den in Israel lebendigen Sinn für Pflege der Tradition Bd. I. S. 164 und mein Urtheil über Stade's Auffassung in meinem Hbr. Lehrgebäude I. (1881), S. 22 f. Jetzt will ich aber die Richtigkeit des vorstehenden Urtheils über Mose's Bedeutung noch aus den Prophetenaussagen genauer begründen.

Die Propheten haben sich mit den von ihnen angeredeten Personen auf eine ältere gemeinsame Basis gestellt. Von diesem richtigen Satze, der freilich eine alte Wahrheit ist, ist auch Smend [1]) („Ueber die von den Propheten des 8. Jahrh. vorausgesetzte Entwickelungsstufe der isr. Religion" in Theol. Studd. u. Kritt. 1876, S. 599—664) ausgegangen, wenn er S. 607 sagte: „Offenbar gab es religiöse Grundanschauungen, die das Volk mit den Propheten theilte". Die Propheten wollten keine neue Gemeinde gründen, sondern immer Israel zum früheren Zustand zurückführen, vgl. Samuel und Elia, und sie straften ihr Volk auf Grund einer vorausgesetzten religiös-sittlichen Norm; sie wussten sich mit dem Begründer der Heilsgemeinde geistig eins (Hos. 12, 14 „Durch einen Propheten hat Jahweh Israel aus Aegypten heraufgeführt, und durch einen Propheten wurde es behütet"; Mi. 6, 4 „Mose, Aaron und Mirjam"; Jer. 7, 25: Propheten seit dem Auszug aus Aegypten; Jes. 63, 11 „Mose"; Mal. 3, 22; vgl. Bd. I. S. 57). Die Propheten haben sich nirgends als Offenbarer eines neuen religiösen Princips bezeichnet; sondern sie

1) Er nahm aber noch eine falsche Wendung, wenn er in „Moses apud Prophetas etc." (1875), p. 5 s. schrieb: „Omnia quae prophetae dicunt aut agunt vana fuissent, nisi ipsi prophetarum adversarii axiomata quaedam antiquitus rata atque firma comprobavissent, e quibus prophetae ius atque munus suum repetere possent". Denn darüber, dass die Propheten aus dem Gesetz nicht ihren Auftrag abgeleitet haben, vgl. unten S. 347 ff.

haben stets nur die Verkennung der alten Wahrheit getadelt; „Er hat dir verkündigt, was gut ist", lautet es bei Mi. 6, 8. Auch ihr „Wort Jahweh's" ist zwar zu einem Theil „Weisung", „Wegweisung", Gesetz, vgl. תּוֹרָה Jes. 1, 10; 2, 3; 8, 16. 20; aber immer nur Entfaltung alter Keime, wie wenn Jesaja (30 f.) vor einem Bündnis mit Aegypten warnt. Das alte, bekannte Gesetz wird sogar in der Heilszeit Israels bleiben Jer. 31, 31—34, vgl. Graf z. St.: „Das am Sinai bekannt gemachte Gesetz wird nicht etwa aufgehoben und durch ein anderes ersetzt, es treten keine neuen Rechte und Verpflichtungen ein, aber die Beziehung Israels zu dem unveränderlichen göttlichen Gesetze wird eine andere". Und auch Hesekiel ist, wenn er Cap. 40—48 als Gesetzgeber erscheint, nicht gegen die frühere Gottesordnung und gegen Mose aufgetreten, sondern als Fortbildner der alten Reichseinrichtung, Verköperer des alten Geistes.[1]) Neues, was der alten Gottesoffenbarung[2]) coordinirt werden sollte, geben die Propheten nur in Anweisungen für einzelne Fälle, wie z. B. Jer. 42, 7 ff. nicht nach Aegypten zu ziehen, und in ihren Weissagungen, d. h. Drohungen sowie Verheissungen. — Dieses richtige materiale Verhältnis der Prophetenaussagen zur früheren Religionsstufe hat auch Reuss selbst (Geschichte S. 316) noch am meisten anerkannt, vgl. „Wir sind überzeugt, dass die wesentlichen Elemente der prophetischen Gesammtanschauung älter sind, als unsere ältesten Zeugen"; aber verkannt ist diese Grundthatsache bei Kuenen, De Profeten

1) Vgl. die Vertheidigung Hesekiels und der späteren Proph. wegen ihrer angeblichen Begünstigung des opus operatum gegen Duhm, Theol. d. Pr. S. 260 ff. und Wellhausen, Geschichte I. S. 419 f. bei v. Orelli, Art. Ezech. in PRE. IV. (1878), S. 468; Delitzsch, Art. Haggai V. (1879), 541; Smend, Com. z. Hes, (1880), S. VIII; Lemme, Religionsgesch. Bedeutung des Dekalog (1880), S. 12 f., Anm.

2) Da, wo sie einen alten Satz der Menschen bekämpfen, bemerken sie dies ausdrücklich, vgl. im Gegensatz zu dem angeführten Ausspruch Mi. 6, 8 „Er hat dir verkündigt" die Ausdrucksweise Jer. 31, 29: „In jenen Tagen sollen sie nicht mehr sagen: die Väter haben Herlinge gegessen, und den Kindern sind die Zähne stumpf geworden"; Hes. 18, 1 f. „Und das Wort Jahwehs geschah zu mir: Was habt ihr für ein Sprüchwort auf dem Boden Israels: Die Väter etc.?" Trotzdem scheint mir daraus nicht nothwendig hervorzugehen, dass 2 M. 20, 5b (v. 6 wird von Jer. 32, 18 bestätigt) als unmosaisch angesehen worden ist; denn das לְשֹׂנְאָי wäre überflüssig, wenn es nicht den Gedanken nachbringen wollte, dass sich die Bestrafung der Vätersünde nur auf diejenigen Kinder erstrecken solle, welche selbst in den Fusstapfen ihrer Vorfahren wandern.

(1875), II. p. 335—345, z. B.: „Die Propheten haben die Jahwehidee selbst reiner aufgefasst und vergeistigt und sind endlich emporgeklommen zum ethischen Monotheismus"; Duhm, Theol. d. Pr. (1875), S. 10ff., vgl. S. 53: „Den Propheten sagte ihr Bewusstsein, dass mit der im Salomonischen Tempel zur Anschauung gebrachten Religionsauffassung ihr Gott Jahve niemals eine Einigung eingehen könne"; Stade, Geschichte des Volkes Isr. (1881), S. 9: „Dass Israels Religion aus einer Naturreligion zu einer Religion des Geistes wird, dass eine solche inmitten der antiken Welt entsteht, ist einmal das Verdienst der prophetischen Bewegung, dann die Folge der politischen Schicksale des Volkes. Die prophetische Bewegung hat heftige Kämpfe mit der volksthümlichen Gottesverehrung auskämpfen müssen etc." — Wo aber ist der Beweis dafür, dass die bekämpfte Gottesverehrung diejenige Mose's war? Die positive Geisteseinheit, in welcher unsere Schriftpropheten mit dem das Volk Israel erlösenden Propheten sich wussten, erlaubt uns nicht diese Annahme, und etwaige Polemik gegen Mose gebietet uns nicht diese Annahme. — Von diesem Grundsatz aus will ich nun noch einige Hauptelemente der prophetischen Religionsanschauung als mosaisch zu erweisen suchen.

1) Die Einzigartigkeit Jahwehs. Die Propheten haben nur ihrem Gotte die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, nur ihm die Einsicht in den Geschichtsverlauf zugeschrieben; vgl. oben S. 146—148. Sie haben nicht gemeint, dass Kemosch, der Gott der Moabiter, ihrem Jahweh gleich sei; vgl. oben S. 153 (gegen Stade, Geschichte 1881, S. 113). Und die Propheten haben gemeint, dass Israel von jeher in Jahweh einen über alle sonstigen übermenschlichen Potenzen, soweit deren Realität noch angenommen wurde, erhabenen Gott erkannt habe. Sie gebieten also nicht durch irgendwelche Correctur der früheren israelitischen Gottesvorstellung, das Wort „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir" dem Mose abzusprechen. Mehr giebt hierüber Lemme a. a. O. (1880), S. 20—34.

2) Die Geistigkeit Jahwehs. „Aegypten ist Mensch und nicht Gott, und seine Rosse sind Fleisch und nicht Geist", sagt Jesaja (31, 3). Darüber, dass in diesen Worten die Geistigkeit Jahwehs ausgesprochen sei, vgl. Bd. I. S. 126. Dass nun der Gott, welcher die Nähen und die Fernen des Weltalls durchwaltet (vgl. Jer. 23, 23 f.), in einem Bildnis eine adäquate Darstellung finden könne, ist nicht blos selbstverständlich den Propheten

unerhört, sondern dass dies unmöglich sei, wird auch ausdrücklich ausgesprochen (Jes. 40, 18: Wem wollt ihr Gott vergleichen etc.? 40, 25; 46, 5). Es verwirft auch Hosea ausdrücklich die Kälber Samaria's, die doch Abbilder Jahwehs sein sollten, (8, 5; 13, 2). Es ist nun die nothwendige Consequenz der Geisteseinheit, in welcher die Propheten sich mit Mose verbunden wussten, dass sie die Unabbildbarkeit Jahwehs für einen Bestandtheil der mosaischen Religion hielten. Zu diesem schon für sich ausreichenden Satze gesellt sich aber noch der andere, dass ganz Israel von jeher diese Grundbestimmung Mose's kannte. Denn woher rührte sonst die ganz ausserordentliche Verschiedenheit Israels von den umwohnenden Nationen, dass es seine Gottheit nicht bildlich darstellte? Dass dieses die leuchtende Regel war, wird durch wenige Ausnahmen (2 M. 32, 4; Ri. 8, 27; 17, 4; 1 Kön. 12, 28) wie durch eine dunkle Folie nur um so klarer. Entspricht es also dem Gesammtbewusstsein und der Gesammtpraxis Israels, wenn man meint, Elia, Elisa hätten Jahwehs Verehrung unter Bildern, diese Sünde Jerobeams des Sohnes Nebats, zu welcher er Israel verführt hat (1 Kön. 15, 26), gebilligt? Haben sie nicht blos nur geschwiegen, da sie Schlimmeres, als Bilderdienst, nämlich Götzendienst (nicht mehr blos Uebertretung des 2., sondern des 1. Gebotes) zu bekämpfen hatten, das Kniebeugen vor Baal (1 Kön. 19, 28) seit Ahabs und Isebels Zeit? Hätten sie, wenn sie nicht dieses schlimmere Uebel zu bekämpfen gehabt hätten, nicht auch wie Ahia der Silonit (1 Kön. 14, 9) über Jerobeams Bilderdienst den Stab gebrochen? Diese Frage ist eben keine Frage, sondern sie wird durch Ahia's Beispiel bejaht. — Ich muss daher bei der alten Behauptung beharren, dass schon Mose die Abbildung Jahwehs untersagt habe. In diesem Schlussurtheil stimmen mit mir überein Lemme a. a. O. S. 40—47; Bredenkamp a. a. O. 51—54; Delitzsch, Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben (1882), S. 287 f. — Es ist ganz haltlos, was Vatke S. 266 sagte: „Heilige Zelte konnten nur eine sehr geringe Anzahl von Menschen fassen, konnten daher nicht den Zweck von Versammlungsorten des Volkes haben, sondern mussten ein sichtbares Zeichen der göttlichen Gegenwart umschliessen, und, da die Eine Bundeslade nur an Einem Orte sein konnte, so bestand dasselbe wahrscheinlich in einem Bilde Jehova's"; ebenso S. 398—403 in Bezug auf Jerobeams I. Stierbilder; Kuenen, De Prof. II. p. 341; Duhm S. 47—51; Reuss, Gesch., S. 168 f. 216; Stade, Gesch., S. 9.

3) Die Bundesgemeinschaft Jahwehs mit Israel. Amos hat unter Jerobeam II, also um 800 v. Chr., die Idee ausgesprochen (3, 2), dass Jahweh unter allen Völkern des Erdbodens Israel allein als seinen Bekannten angesehen habe. Und dass Jahweh sein Verhältnis zu Israel in einem ausdrücklichen Acte kundgethan und, wie Bundesverheissungen gegeben, so auch Bundesverpflichtungen auferlegt habe, ergiebt sich daraus, dass Amos fortfährt: „Deshalb werde ich an euch alle eure Uebertretungen heimsuchen". Die ganz specifische Beziehung Jahwehs zu Israel ist demnach eine auf Bedingungen beruhende, welche demnach durch Vernachlässigung der Bedingungen verletzt werden kann. Was ist das anderes, als ein Bund, wenn auch dieser Ausdruck nicht gebraucht ist? Wir brauchen also hier gar nicht auf den formalen Grund der Geisteseinheit aller Propheten in den wesentlichen Elementen ihrer Anschauung zu rekurriren, um behaupten zu können, dass die gleiche Idee über die zwischen Jahweh und Israel waltende Beziehung bei den ältesten Propheten wie bei den jüngsten vorhanden gewesen ist. Es hat auch Hosea (6, 7; 8, 1) das zwischen Jahweh und Israel bestehende Verhältnis mit בְּרִית bezeichnet, und wenn andere Propheten (Joel, Jesaja, Mi., Nah.) vor Jeremia gerade diesen Ausdruck nicht gebraucht haben, so haben dies auch ihm gleichzeitige (Zeph. u. Hab.) und ihm nachfolgende (Sach. 12—14; Hag. u. Sach. 1—8) nicht gethan (diese Nachweise hat Guthe, De foederis notione Jeremiana 1877, p. 10 s. gesammelt). Und die Propheten haben nicht gemeint, dass sie ihrem Volke etwas neues lehrten, indem sie die zwischen Jahweh und Israel waltende Beziehung einen auf freier Wahl Jahwehs und auf der Erfüllung von Bundesbedingungen beruhenden Vertrag nannten. Denn Hosea vergleicht ohne weiteres, ohne eine Erklärung hinzuzufügen, das Verhältnis Jahwehs zu Israel mit einer Ehe, und man weiss doch, dass diese insbesondere nach israelitischem Rechte ein freier Vertrag war, welcher leicht gelöst werden konnte (5 M. 24, 1). Auch war es schon zu Hosea's Zeit ein geläufiges Bild, dass die Nation Israel der Sohn Gottes war, d. h. selbstverständlich der Adoptivsohn, und auch jede Adoption ist ein auf freiem Willen beruhendes und lösbares Verhältnis; vgl. „als Israel jung war, hatte ich ihn lieb und rief ihn, meinen Sohn, aus Aegypten" (Hos. 11, 1). Demnach spricht der Prophet (und selbstverständlich in Uebereinstimmung mit dem Bewusstsein seines Volkes) aus, dass Jahweh einstmals in der Jugendzeit der

Nation Israels derselben einen hervorragenden Beweis seiner Liebe gegeben hat, indem er sein Adoptivkind aus Aegypten erlöste. Ebenso ist es bei Jesaja 1, 2: „Ich habe Kinder auferzogen und erhöhet, aber sie sind von mir abgefallen". Dies stimmt mit 2 M. 4, 22; 19, 5 f.; 1 M. 15, 18; 2 M. 24, 7 f. — Richtig hat deshalb auch Guthe a. a. O. (1877) p. 10 geurtheilt: „Cum ea [foederis] notione usus est Jeremias ad religionem israeliticam describendam, minime hanc rationem tanquam novam invenit". Und auch Schultz (1878) hat die Mosaicität der Vorstellung vom Bunde Jahwehs mit Israel festgehalten (S. 282). — Aber Wellhausen hat (Geschichte I. 1878, S. 434 f., Anm.) behauptet, bei Amos (3, 2) liege die Vorstellung des Bundes noch keineswegs zu Grunde; Hosea sei erst durch seine persönlichen Schicksale darauf gebracht worden, Jahwehs Verhältnis zu Israel mit einer Ehe zu vergleichen, habe 6, 7 ברית nur in einem Vergleich angewendet und 8, 1 bedeute ברית Gesetz, wie auch 5 M. 33, 9 und wie in אֲרוֹן הַבְּרִית. Doch dafür, dass dies Vergewaltigung der Sprache ist, erlasse ich mir zunächst den Beweis; ich stelle nur die Behauptung entgegen, dass ברית erst „Bund" dann „Bundesbedingung" bedeutet. So richtig auch Gesenius im Thesaurus: ברית = 1) foedus; 2) conditio foederis; 3) interpres foederis; 4) signum foederis. Wellhausen sagt weiter, bei Jes. sei Jahweh der König seines Volkes etc., sein Verhältnis zu Israel sei ein natürliches, kein bedingungsweise eingegangenes; erst kurz vor dem Exil habe man sich mit dem Gedanken der Bedingtheit und der möglichen Lösung des Verhältnisses Jahwehs zu Israel vertraut gemacht, und erst Josia's That (2 Reg. 23, 1—3) scheine die Idee des Bundes in den Mittelpunct des Bewusstseins gerückt zu haben. Dagegen: Darüber, dass bei Jes. das Verhältnis Jahwehs zu Israel ein bedingungsweise eingegangenes sei, vgl. nur die Verheissung, Forderung und Bestrafung für die Nichterfüllung der Forderung 5, 1—7; ferner gerade in der Periode, wo Jahwehs Verhältnis zu Israel vorzugsweise als bedingtes erfasst worden sein soll, ist aufs stärkste betont worden, dass Jahweh seinerseits Israel nicht preisgeben werde (Jer. 31, 35—37; Hes. 36, 22; Jes. 49, 15 etc.). — Allerdings sagt Stade in der Theol. Literaturztg. (1882, Nr. 11) gegenüber Bredenkamp (Gesetz u. Proph. S. 21—30): „Am., Hos., Jes. wissen nichts davon, dass das besondere Verhältnis, in welchem Israel zu Jahve steht, ein Bundesverhältnis ist, wie denn noch Jer., der Jehovist und Deut. ברית im Sinne von מִצְוָה gebrauchen

(Jos. 7, 11. 15; Dt. 26, 13; Jer. 34, 18). Der Verfasser beweist das Gegentheil, indem er die Begriffe „Verhältnis zu Gott“ und „Bund“ nicht auseinanderzuhalten vermag. Auch der Nachdruck, welchen er auf Ex. 24, 8 legt, ist wenig angebracht. Freilich sagt dort Mose: Das ist das Blut des Bundes, welchen Jahve mit euch schliesst; aber dass hier eine alte Vorstellung vorliege, lässt sich um so weniger behaupten, als nach E [der 2. Elohist; nach Stade, Geschichte S. 58f. etwa 750 geschrieben] Jos. 24, 25 es vielmehr auf einer zwischen Josua und dem Volke geschlossenen ברית beruht, dass Israel Jahve dient“. — Dem gegenüber bleibe ich ruhig bei folgenden Puncten stehen: a) Gesenius hat richtig gesagt, dass ברית erst „Bund“ und dann „Bundesbedingung“ bedeutete; denn aus dem Begriffe „Bund“ konnte der Begriff „Bundesbedingung = Verheissung und Forderung“ abgeleitet werden, hätte jedoch ברית erst den Begriff „Gesetz, Befehl“ besessen, so hätte es nicht den Begriff „Bund“ bekommen können. b) Dadurch, dass Josua [Stade] und Israel einen Bund schlossen, um beide zusammen den Bund mit Gott zu halten, ist ebenso wenig der letztere begründet worden, als später dadurch, dass Josia [Wellhausen; 2 Kön. 23, 3] und Esra-Nehemia (Neh. 10, 1) sammt Israel einen solchen Bund unter einander schlossen, um sich zur Aufrechterhaltung des Bundes mit Gott zu verpflichten. c) Es kann ebensowenig zugegeben werden, dass Amos und Hosea das Verhältnis Jahwehs zu Israel nicht unter dem Begriffe eines Bundes angesehen haben (vgl. die oben angeführten Stellen), wie, dass der Jahwist (1 M. 15, 18; 2 M. 24) und der Verfasser von 5 M. 33, 9 nicht diesen selben Bundesbegriff besessen haben.

4) Das Königthum Jahwehs. Hosea sagt (8, 4): „Sie haben sich Könige gemacht, und zwar nicht von mir aus, sie haben sich Fürsten eingesetzt, und ich habe sie nicht zu meinen Bekannten gemacht“; ferner „nun werden sie zu mir sagen: Wir haben keinen König; denn Jahweh fürchteten wir nicht, und der König, was soll der uns leisten?“ (10, 3); „wo ist dein König, dass er dir helfe in allen deinen Städten, und deine Richter, sodass du gesagt hast: Gieb mir doch einen König und Fürsten! Ich gab dir Könige in meinem Zorn und nahm sie dir in meinem Grimm“ (13, 10 f.). Darnach ist es prophetische Anschauung, dass Jahweh, wie er es von vornherein war, so für alle Zeit Israels einziger König sein sollte. — Zwar wollte Vatke (S. 478, Anm. „in Bezug auf den anarchischen Zustand Israels“) und ebenso

Wellhausen (Geschichte I. S. 433 f.) sowie Stade (Geschichte, S. 177) das Urtheil Hosea's als ein vereinzeltes, abnormes hinstellen, welches durch den Anblick der gottlosen Könige seiner Zeit veranlasst gewesen sei; aber wir haben nicht nur keinen Anhalt zu einer solchen Deutung, sondern gänzlich kein Recht zu derselben, weil Hosea nicht etwa als Gotteswort sagt: „Diese Könige gefallen mir nicht", sondern von allen irdischen Königen redet, auf den Anfang der menschlichen Königsherrschaft zurückblickt und das menschliche Königthum Israels als Institution verwirft. — Von diesen Hoseastellen aus ist es als innerste Anschauung der Propheten anzunehmen, dass das Begehren nach menschlichen Königen ein Herabsinken Israels von der kräftigeren Beziehung zu Jahweh gewesen sei, und wir müssen es als mosaische Idee anerkennen, was 2 M. 19, 5 f. steht, dass Israel ein Königreich von Priestern sein sollte. Es ist auch 5 M. 33, 5, wie nicht Mose, so nicht Saul, sondern Jahweh als durch das mosaische Gesetz waltender König Israels genannt (gegen Stade a. a. O.). — Diese alte richtige Ansicht über das Verhältnis des menschlichen Königthums Israels zum Königthum Jahwehs wird, wie ich schon Bd. I. S. 69 andeutete, auch durch den Ausspruch Gideons (Ri. 8, 23) kundgegeben. Denn dass das Stück 8, 22—27 von 8, 4—21 abzulösen sei, worin auch Wellhausen (4. Aufl. von Bleek's Einl. ins A. T. S. 193) und Stade (Gesch. S. 188) den älteren Bericht sehen, wird schon dadurch unräthlich, dass in diesem Stück von Gideons Bilderdienst die Rede ist. Es soll also die spätere Tradition in demselben Stücke (v. 22—27) zu gleicher Zeit den Gideon von dem Vergehen gereinigt haben, dass er Jahweh sein Königthum rauben wollte, aber zu gleicher Zeit doch den Makel auf ihm haben sitzen lassen, dass er durch Bilderdienst sein Volk zum Bruch der Ehe mit Jahweh verleitet und sich sowie seinem Hause damit eine Schlinge gelegt habe (v. 27)? Ferner wird jener Ausspruch Gideons über das menschliche Königthum (8, 23) durch die Fabel Jothams (9, 7—20) als historisch erwiesen; denn darnach haben erst edlere Männer es abgelehnt, die Königswürde anzunehmen, während dann Abimelech dieselbe angenommen habe. Gegen diese Momente giebt es kein Gegengewicht, und zwar etwa zunächst darin, dass (wie Vatke S. 263 meinte) „die Worte Gideons nur erst durch die Voraussetzung Sinn erhielten, dass Jehova's Herrschaft anderweit, durch Propheten oder Priester, repräsentirt sei, was aber in der Richter-

periode nicht der Fall war, und wogegen die eigene Geschichte Gideons zeugt". Vielmehr herrschte Jahweh in der That durch sein Gesetz, durch seinen Priesterstamm Levi und auch durch Propheten sowie Helden, welche er zur rechten Zeit erweckte. Ein Gegengewicht liegt auch nicht darin (wie Stade, Gesch., S. 190 meint), dass die Verwandten Gideons (8, 18) mit den Worten beschrieben werden „gemäss der Gestalt von Königskindern waren sie", denn dies garantirt uns nicht die Königsstellung dieses Geschlechts; ebenso wenig thut dies die Frage Abimelechs 9, 2 (worauf Wellhausen bei Bleek[4] S. 193 Gewicht legt) „was ist euch besser, dass 70 Männer über euch walten, alle Söhne Gideons, oder dass ein einziger Mann über euch waltet?" Dies auch gegen Reuss, Gesch. S. 121. — Es muss daher auch anerkannt werden, dass über Sauls Wahl diejenigen Berichte der Tendenz Moses entsprechen, welche Israels Verlangen nach einem menschlichen Könige als Verwerfung Jahwehs beurtheilen (1 Sam. 8. 10, 17—27; auch Cap. 11 (vgl. v. 12. 14); Cap. 12; gegen Vatke S. 302; Wellhausen bei Bleek[4] S. 212 f.; Stade, Gesch. S. 213. — Dass aber, wie der göttliche Heilsplan und Samuel, so auch die späteren Propheten das durchs trotzig verzagte Menschenherz erzwungene irdische Königthum getragen haben, dies ist nicht verwunderlich. Es ist also nichts für die ursprüngliche Tendenz Moses und der Propheten damit bewiesen, dass Stade S. 177 sagt: „In Juda hat die Meinung Hosea's über das Königthum vor dem Exil nicht bestanden" [überdies hat er dabei aus 5 M. 17, 14 ff. die einschränkenden Verse 16—20 allzusehr bei Seite geschoben]; dass er ferner auf 1 Sam. 9, 16; 14, 48; 2 Sam. 3, 18; 19, 20 und an die später entstandenen Weissagungen 4 M. 23, 21; 24 [7], auch an Ri. 19, 1 erinnert. Und wie will er (S. 176) beweisen, dass „die landläufige Geschichtsbetrachtung im wesentlichen ein Product des königslosen nachexilischen Judenthums ist"? Hat man etwa nicht im Exil die Herstellung des Hauses David gehofft Hes. 17, 22—27 (vgl. die Stellen oben Bd. I. S. 44)? Hat nicht der Elohist, dessen exilische Abfassung Stade S. 62 f. annimmt, den er aber hier nicht erwähnt, dem Abraham Könige als Nachkommen in Aussicht gestellt (1 M. 17, 6. 16. 20 etc.)? Hat etwa der Chronist Saul und alle seine Nachfolger als solche verworfen? Hat er nicht sogar bei Saul den rührenden Zug der Loyalität der Jabesenser erzählt (1 Chr. 9, 11 f.)? Hat er nicht Saul blos deshalb getadelt, weil dieser nach seiner

Königswahl gegen Jahweh ungehorsam war (v. 13 f.)? Hat er nicht David und alle jahwehtreuen Könige gepriesen? Hat nicht auch das nachexilische Israel, sobald es von der Fremdherrschaft frei war, sich in Simon einen ἡγούμενος (ἐθνάρχης v. 47) καὶ ἀρχιερεύς erwählt (1 Macc. 14, 41—49)?

5) Jahweh der Gesetzgeber Israels.

a) Etymologie von תּוֹרָה. Wellhausen sagte (Gesch. I. S. 410): „Das Verbum, von dem Thora hergeleitet ist, bedeutet in der ältesten Anwendung Bescheid, Entscheid geben. Das Particip heisst der Orakelertheiler in den beiden Beispielen gibeath more und allon more; der letztere Ausdruck wird durch einen alternirenden erklärt als Eiche der Weissager. Da wir nun wissen, dass die Priester in den Tagen Sauls und Davids durch das Ephod und die damit verbundenen Loose, die auf bestimmt gestellte Doppelfragen so oder so entschieden 1 Sam. 14, 23. 30, Gottessprüche ertheilten, so wird sich hieraus die Thora entwickelt haben". Bestimmter sagte Stade (Theol. Ltrztg. 1882, Nr. 11): „Bredenkamp sucht vergeblich zu bemängeln, das תורה von הורה = הפיל גורל kommt und das Loosorakel (Urim u. Tummim) des מורה, bzw. des כֹּהֵן (כַּאֲשֶׁר) bedeutet. Ausdrücke wie גבעת מורה, אלון מורה neben אלון מעוננים und die Ersetzung des Ur.- u. Tummim-orakels durchs heilige Loos in deut. (1 Sam. 10, 17 ff.) und jehovist. Stücken (Jos. 7), wie überhaupt im Buche Josua, lassen darüber keinen Zweifel". — Dass nun Urim und Tummim aller Wahrscheinlichkeit nach heilige Loose waren, ist eine Sache für sich (vgl. oben S. 258); es fragt sich aber, ob dieses Mittel, wodurch göttliche Entscheidung erforscht wurde, den Ausdruck erklärt, womit die göttliche Entscheidung bezeichnet wurde. α) Dafür, dass הוֹרָה = (גּוֹרָל) הִפִּיל sei, giebt es keinen Beweis; denn מוֹרֶה kann in den angeführten Namen die allgemeine Bedeutung „Unterweiser, Lehrer" besitzen. β) Dagegen aber sprechen zwei Gründe: 1) dass niemals mehr הוֹרָה mit dem Object גּוֹרָל vorkommt, während doch kein Grund vorgelegen hätte, diese angeblich im Alterthum wirklich existirende Verbindung „werfen das Loos" zu vermeiden; 2) dass es überhaupt gewagt ist, ein so specielles Nomen, wie גּוֹרָל (Loos), aus der Redensart verschwunden sein zu lassen, und nicht vielmehr ein so generelles, wie „Hand", welches auch bei שָׁלַח (ausstrecken) zum theil weggelassen worden ist (vgl. mein hbr. Lehrgb. I. S. 286). Dass dies

wirklich bei תּוֹרָה weggelassen worden ist, war die bisher angenommene Ableitung; vgl. Gesenius im Thesaurus s. v. ירה.

b) Urheber von תּוֹרָה. Hosea sagt (8, 12): „Schriebe ich ihm (Israel) eine Menge meiner Gesetze, sie sind geachtet wie Fremdes (Ungehöriges)“.[1]) In diesem Satze ist naturgemäss (denn allemal das neue, unbekannte, auffallende Element eines Satzes wird betont) die genannte grosse Summe hervorzuheben. Dies hat Hitzig z. St. (auch Steiner in der 4. Aufl. des Com. 1881) festgehalten, und es ist gegen die Worte von Smend (Stud. u. Kr. 1876, S. 633) „die Deutung Hitzigs, der auf רבּוּ den Nachdruck legt, ergiebt den sonderbaren Gedanken, dass Jahve destomehr auf den Gehorsam des Volkes rechnen könnte, je mehr Gebote er gäbe“ zu vertheidigen. Denn nicht dieser Nebengedanke liegt in der allerdings richtigen Deutung (Hitzig's etc.), nicht diese freilich mögliche, aber als absurd Niemandem zuzumuthende Folgerung schliesst sie in sich, sondern sie sagt eine ganz natürliche, darum auch jetzt noch im gewöhnlichen Leben vorkommende Erweiterung, Verallgemeinerung der bisherigen Erfahrung aus, dass die weniger zahlreichen Gebote Jahwehs wie solche angesehen worden sind, die Israel nichts angingen. — Diese hypothetisch angenommene ausgedehntere Gesetzesniederschrift der Zukunft hat nun eine schon geschehene eingeschränktere Gesetzesniederschrift der Vergangenheit zur Voraussetzung. Der Prophet bezeugt, dass Gott einstmals seinem Volke Gesetze geschrieben habe, und zwar auf äusserliche Weise, nicht in metaphorischem Sinne, sodass „schreiben“ = „einprägen“ wäre, wie Jer. 31, 33,

1) Die hypothetische Fassung des ersteren Satzes scheint mir durch die Wahl des Imperfects gefordert zu sein; denn wenn Bredenkamp (Gesetz u. Proph. S. 37) das Perfect des 2. Satzes betont (was doch ein aoristus gnomicus, oder auch ein perfectum graecum ist), so muss man dem gegenüber das Impf. des ersteren Satzes zu seinem Rechte kommen lassen. Für diese Fassung hat sich auch wieder Scholz, Com. zu Hosea (1882), S. 108 entschieden. Und wenn Bredenkamp meint, diese hypothetische Fassung liege nicht so nahe, als es modernen Kritikern, welche die Existenz und Anerkennung des Gesetzes in älterer Zeit leugnen, scheinen könnte, so hat er vergessen, dass auch Hieronymus, Abarbanel und Luther diese Fassung vorzogen. — Soviel gegen die perfectische Deutung des אכתוב, als wäre dies = ich habe geschrieben, welche Simson, Wünsche z. St.; Smend in Stud. u. Kr. 1876, S. 633; Bredenkamp a. a. O. vertheidigten. — Gegen die noch übrig bleibende praesentische Fassung von Raschi, Qimchi, Nowack z. St. (also אכתוב = ich schreibe) werde ich im Folgenden mich erklären.

wo die übertragene Bedeutung des „schreiben“ durch den parallelen Ausdruck „geben“ und durch „Inneres“ sowie „Herz“ angezeigt ist. Hosea sagt ferner aus, dass dieses vergangene Schreiben Gott selbst (oder ein himmlischer Mittler) vollbracht hat, nicht, dass Gott seine Gesetze durch den irdischen Mittler Mose geschrieben habe. Und damit stimmt die Ueberlieferung Israels überein, der es doch sehr nahe gelegen hätte, durch Moses Finger die Tafeln beschrieben sein zu lassen. Denn dass das Grundgesetz Israels von einem überirdischen Griffel eingegraben worden ist, ist (allerwenigstens) die überwiegende Tradition; vgl. mit 2 M. 31, 18; 34, 1; 5 M. 5, 22, wonach Gott geschrieben hat, die Stellen 2 M. 34, 28, wo, wie bei 24, 4, an eine weitere Ausführung der Bundesbedingungen durch Mose gedacht sein könnte. — Und Gott stellt nun durch Hosea auch den Fall als nach der bisher bewiesenen ungehorsamen Art Israels voraussichtlich erfolglos hin, dass er abermals „den Himmel zerrisse und herabführe und vor ihm die Berge erschüttert würden“ (Jes. 63, 19). Dass durch die hypothetische Fassung des fraglichen Satzes (12a) nicht der Fall als voraussichtlich erfolglos hingestellt werden soll, dass Gott durch Propheten die Menge seiner Weisungen schriebe, gilt mir für sicher. Denn Hosea hätte, wenn er dies hätte sagen wollen, nicht das Verb „schreiben“ gebraucht, sondern „geben, verkündigen u. dgl.“ Denn es ist sonst nicht der Sprachgebrauch, dass Gott durch die Propheten seinem Volke Weisungen schreibt, sondern dass er durch dieselben zu Israel spricht. Nur ausnahmsweise wird einem Propheten befohlen, dass er eine göttliche Kundgebung schreiben soll (Jes. 8, 1; 30, 8; Hab. 2, 2). Aus diesem Grunde muss ich auch die präsentische Fassung von 12a als nicht von Hosea intendirte ansehen. Dass aber nun vollends Gott durch Hosea den Fall setze, dass er durch Priester einmal in der Zukunft Gesetze schreiben liesse, oder fortgesetzt schreibe, ist ein von Neueren (Smend, Stud. u. Kr. 1876, S. 634; Wellh. und Stade a. aa. OO.) angenommenes, aber gänzlich mit dem Alten Testament streitendes Axiom. Denn die Entscheidungen Gottes durch den Hohenpriester waren göttliche Antworten für einzelne Fälle, aber keine Grundsätze für ganze Classen von Fällen. Die Priester werden zwar mit dem Gesetz in Verbindung gebracht (Hos. 4, 6 etc.); aber die Priester hatten das Gesetz Gottes nur zu conserviren, von Generation zu Generation zu tradiren und zu interpretiren; sie hatten kein Gesetz zu produciren. Vgl. darüber

die Stellen oben Bd. I. S. 164, Anm. Ganz deutlich wird diese im A. T. vorliegende Anschauung Mal. 2, 7 ausgesprochen: „Die Lippen des Priesters sollen Erkenntnis bewahren, und das Gesetz soll man suchen aus seinem Munde; denn ein Gesandter Jahwehs Zebaoth ist er"; vgl. über diesen Schlusssatz Bd. II, S. 230 f. — Daher schon nach Hos. 8, 12 ist es unrichtig, wenn Smend (Stud. u. Kr. 1876, S. 635—637) trotz seines richtigen Strebens, gegenüber Duhm eine mosaisch-gesetzliche Vorstufe der Propheten zu vertheidigen, meint, „die Propheten leiteten, wie wir vor allem bei Amos und Micha sehen können, ihr Recht, zu klagen und zu drohen, vorwiegend aus dem religiös-sittlichen Bewusstsein des Volkes ab" (636) und das mosaische Gesetz sei kein schriftliches gewesen, „weil es anfangs mehr als eine schriftliche Sammlung von göttlichen Geboten gegeben habe Hos. 8, 12" (637). Denn Amos stellt (2, 4) in Parallelismus mit תּוֹרָה auch חֻקִּים, also feststehende (wenn auch nicht gar eingegrabene) Satzungen, und von ihnen wenigstens kann also nicht gelten, was Wellh., Gesch. S. 410 von תּוֹרָה als Schlagwort sagt, „die Lehre sei nur als Action des Lehrers gedacht"; ferner auch das „er hat dir verkündigt" (Mi. 6, 8) muss auf eine allgemein bekannte Promulgation des göttlichen Willens weisen (nicht auf die Prophetenpredigt); endlich über Hos. 8, 12 ist schon gehandelt worden.

c) Umfang und Inhalt des Gottesgesetzes. Es muss nach dem prophetischen Zeugnis für sicher gelten, dass die „zehn Worte" unmittelbar von Gott durch Mose Israel bekannt gemacht worden sind. Ob aber bei עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים (2 M. 34, 28), zu welchen nach oben Nr. 2 auch das „du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen" gehörte (gegen alle dort genannten Gelehrten und auch Reuss, Gesch. S. 93), auch die jetzt dabei stehenden Ausführungen und Erklärungen schon ursprünglich standen, wie Delitzsch (Zeitschrift f. kirchl. W. u. k. L. 1882, S. 281—299) zu beweisen sucht, ist weniger sicher; nur brauchen diese Erweiterungen auch nicht, oder doch nicht alle gemäss der sogenannten Rückströmungshypothese aus dem Deut. in den Exodustext geflossen zu sein. An den Dekalog schloss sich „das Bundesbuch" (zunächst 2 M. 21—23; aber auch 20, 22—26 und auch die Einrahmungen Cap. 19; 20, 18—21 und Cap. 24 wenigstens den Grundthatsachen nach); denn diese Abschnitte zeigen nach Aller Urtheil die älteste Phase der alttestl. Cultusentwickelung (so Delitzsch 1882, S. 295 etc.; Dillmann, Com. zu Ex.-Lev.

(1880), S. 189; Reuss, Gesch. S. 233). Wieviel in den späteren Gesetzsammlungen des Jahwisten, Deut., des Heiligkeitsgesetzes (3 M. 17—26) und des Priestercodex ächt mosaische Anordnungen enthalten sein mögen, lässt sich positiv schwer sagen, negativ aber wenigstens dadurch abgrenzen, dass aus den späteren Gesetzen nichts von Mose sein kann, was in ihnen von den gemäss den Propheten und der Geschichte Israels für mosaisch anzusehenden Institutionen abweicht. — Damit ist zugleich ausgesprochen, dass die ursprüngliche mosaische Gesetzgebung auch cultische Bestimmungen enthalten hat (Bilderverbot; Sabbathsgebot schon im Dekalog; — ausser demselben: Altäre überall, wo Gott durch Wohlthaten seines Namens Gedächtnis stiftet, aber daneben das Zelt der Begegnung oder Stiftung (Bundes) als Hauptheiligthum; Priesterstamm Levi mit dem Hohenpriester als Haupt; Thier und Pflanzenopfer und zwar als Brand- und Dankopfer etc.; Sabbath, Neumonde, drei Versammlungsfeste etc.). Smend giebt (Stud. u. Kr. 1876) richtig an, dass gemäss den Proph. des 8. Jahrh. man in Israel Jahwehs Sabbath und Neumonde nicht zu entheiligen wagte; dass Jahwehs Feiertage Volksfeste waren, sodass ohne sie keine Volksfreude denkbar war, dass ein Festtag, an dem die Jahweh darzubringenden Opfer gefehlt hätten, kein Festtag gewesen wäre (S. 613).

Auf Grund des proph. Zeugnisses bleibt es also ein unberechtigter und vergeblicher Versuch, der alttestl. Religion eine natürliche und eine (noch überdies, wie man meint, fälschlich behauptete) übernatürliche Entwickelungsstufe zuzuschreiben (gegen Duhm S. 198: „Der Weg von der Naturreligion zum Supranaturalismus ist [durch das Deut.] mit einem Schritt zurückgelegt"; Kuenen, De Prof. II, S. 335 ff.; Wellhausen, Gesch. I. S. 408 f.; Stade, Gesch. S. 4 f. 9).

III. Stellung der Propheten zum Gesetz.

1) Die Propheten haben nicht von den früheren Stufen der besonderen Offenbarung ihren Auftrag abgeleitet. — Aus den eben gegebenen negativen und positiven Erörterungen resultirt, dass die Propheten der verschiedenen Jahrhunderte verschiedene Summen von Gesetzen gekannt und anerkannt haben. Denn es ist nicht zweifelhaft, dass Maleachi, indem er 3, 22 die göttliche Mahnung niederschrieb „Gedenket des

Gesetzes Moses meines Knechtes, welches ich ihm befohlen habe auf dem Horeb für ganz Israel, Satzungen und Gerechtsame" dem mosaischen Gesetze einen weiteren Umfang und eine grössere Detaillirtheit zugeschrieben hat, als Jeremia (6, 20; 7, 22 f.); da Jeremia sagt, dass Gott in Bezug auf Opfer nicht bei der Ausführung aus Aegypten zu Israel geredet habe, Maleachi aber 1, 8 Vorschriften über die Qualität der Opferthiere als von Gott durch Mose gegeben voraussetzt, wenn er sich auch vielleicht nur auf das Deuteronomium (4, 1. 10; 12, 11; 17, 1) zurückbezieht. Und man kann zwar nicht behaupten, dass die Propheten während der Entstehung neuer Gesetzesanschauungen ohne kritisches Urtheil gewesen wären, denn Jer. 8, 8 beweist das Gegentheil und Hesekiel hat seine Gesetze nicht mit dem Namen Mose in Verbindung gebracht; aber es ist doch auf der andern Seite nicht blos von vornherein zu erwarten, dass die lange Zeit nach der Entstehung einer Gesetzesnovelle lebenden Propheten über die Herkunft derselben die menschlichen Ansichten ihrer Zeitgenossen getheilt haben, sondern es lässt sich auch durch negative (dem Mangel eines Widerspruches bei Haggai, Sacharja, Maleachi) sowie positive Zeugnisse belegen, dass die Propheten in Bezug auf die Zahl der Cultusstätten, die gottesdienstlichen Personen (Jes. 66, 21), Handlungen und Zeiten der Entwickelung des Gesetzes gefolgt sind. Es ist auch nicht verwunderlich, dass der sich offenbarende Gott sich der menschlichen Anschauung angeschlossen hat. Denn nicht nur war eine mosaische Wurzel der Gesetzesausbildung vorhanden, nicht nur war die Weiterbildung der Gesetze durch die göttliche Bestrafung der menschlichen Sünde (wie bei der Concentration des Cultus durch die Katastrophe Samaria's, bei der Verurtheilung der ausserjerusalemischen Priester Hes. 44 sowie der späteren Betonung der zur Sündensühnung dienenden Opfer) bedingt, sondern es kam auch bei der religiös-sittlichen Erziehung der Menschheit ebensowenig auf die Correctur formaler Unrichtigkeiten der Geschichtskenntnisse, wie der Naturkenntnisse, an, sondern auf die Vergeistigung des Heilsbegriffes, die Steigerung des Schuldbewusstseins (vgl. Bd. I. S. 191).

Auch die Opfervorschriften haben im mosaischen Dekalog ihre, obgleich nur negative, Wurzel. Denn allerdings nicht verkündigt hat Gott durch Mose die Opfer (Mi. 6, 8; denn, wenn Curtiss, The Levitical Preasts p. 131 in Betreff dieser Stelle auf 5 M. 10, 12 verweist, so hat er bei Micha nicht die vorausgehenden Negationen und beim Deut. nicht die Ergänzung

des 12. v. durch den 13. beachtet), nicht gelehrt und gefordert (Jes. 1, 10 12), nicht befohlen hat er sie (Jer. 7, 22 f.); aber gekannt und gebilligt in dem Satze des Grundgesetzes „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht!“ 2 M. 20, 5a; dann weiter in 20, 24 etc. und so auch in den Stellen, welche den Opferdienst für die aus dem Exil zurückgekehrte Gemeinde voraussetzen (Jer. 17, 26; 31, 14; 33, 11. 18; Jes. 56, 7; 60, 7; 66, 20). Also durften diese Stellen nicht für Oehler (Bibl. Theol. § 201) der letzte Grund dafür sein, der Stelle Jer. 7, 22 f. ihren nothwendigen Sinn abzusprechen — Und alle späteren Modificationen des Grundgesetzes sind nur neue, schärfere Unterrichtsmethoden eines und desselben παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, welcher zwischen dem Glaubensbunde Gottes mit Abraham (1 M. 15, 6. 18) und Jesus Christus nebeneingekommen ist (Röm. 5, 20), um, durch deutlichere Specification des menschlichen Schuldbriefes (Röm. 3, 20; 5, 20; Col. 2, 14) alle Menschen in die Kategorie von Sündern bringend (Gal. 3, 22), die an Christum Glaubenden zu den wahren Kindern und Erben des glaubensfrohen Abraham zu machen (3, 29). — In dieser Erkenntnis der wesentlichen Einheit alles alttestamentlichen Gesetzes und der überhaupt nur secundären, negativen Bedeutung desselben für den Heilsplan (der aus Gnade in Gnade strömt und überall das evangelium der lex hat voranschreiten lassen) scheint mir die wahrhaftige Versöhnung der alten literarhistorischen Ansicht über den Pentateuch mit der neueren zu liegen.

Aber in allen diesen, je nach der betreffenden Periode von den einzelnen Propheten angenommenen Gesetzesstufen haben die Propheten nicht die Stimme Gottes gefunden, welche sie berufen hat.

2) Die Propheten haben nicht aus dem Gesetze ihre Weissagungen geschöpft.

a) Nicht aus der Unvollkommenheit der jeweiligen Gesetzesentwickelung, etwa aus dem Widerspruch derselben mit besseren Einsichten. — Duhm (Theol. d. Proph. 1875, S. 201) sagte: „Es war kein Prophet mehr nöthig, wo das Wort Gottes geschrieben vorlag, wo Gott sich so vollkommen geoffenbart hat (Deut. 5, 1—4); höchstens konnte er, oder sein Gott, der ihm ein zukünftiges Ereignis anzeigte, in augenblicklichen Verlegenheiten aushelfen“. Smend entgegnete (Stud. u. Kr. 1876, S. 638): „Während das Gesetz die Anforderungen, die Jahve zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen in Israel stellt, auf einen abstracten Ausdruck bringen will, dient die Prophetie des 8. Jahrh. zunächst nur dazu, die Stimmung, in der Jahve augenblicklich durch das Verhalten Israels seinen Anforderungen gegenüber ver-

setzt ist, und die Absichten, die er in Folge dessen gefasst hat, bekannt zu machen und das Volk auf die Ausführung der letzteren vorzubereiten. Nur Jesaja betrachtet es daneben noch als die Aufgabe der Propheten, auch abgesehen von der Busspredigt stets die augenblickliche Forderung Jahve's zu verkünden. Dieser lebendige Verkehr Jahve's mit Israel war nicht so leicht durch ein Gesetzbuch zu ersetzen, das weder alle möglichen Fälle vorhersehen, noch das Maass von Lohn und Strafe für den Einzelnen wie für das ganze Volk durch eine untrügliche Regel vorherbestimmen konnte. Deshalb hält das Deuteronomium das beständige Dasein eines Propheten für nothwendig (18, 13 ff.). Schon demnach möchten wir die Bemerkung Duhm's, dass die Prophetie abgestorben sei, als durch Esra das Gesetz ins Leben trat, dahin umkehren, dass das Gesetz kanonische Geltung erhielt, weil die Prophetie abstarb". Was daran richtig ist, nämlich die gegenseitige Neutralität der gesetzlichen und der prophetischen Torah, habe ich oben S. 335 kurz und bestimmt erklärt. Unrichtig wird aber dem Jesaja eine Sonderstellung in Bezug auf den proph. Anspruch, die augenblickliche Forderung Jahwehs zu verkündigen, vindicirt; denn Amos und Hosea haben ebenso durch Anwendung der anerkannten religiös-sittlichen Grundgesetze Israels eine Directive für das Handeln gegeben (vgl noch S. 321). Stehen nun prophetische und gesetzliche Torah neutral nebeneinander, so kann auch nicht das Aufhören der Prophetie (vgl. darüber oben S. 309) die Ursache gewesen sein, weshalb die gesetzliche Torah kanonisch wurde. Vielleicht ist diese geringe Bestimmtheit seiner Ansicht daran Schuld, dass Smend dieselbe nicht festgehalten hat. Denn nachdem Wellhausen (Gesch. I. 1878, S. 418) behauptet hatte: „Das Erscheinen des Gesetzes .... war der Tod der Prophetie" hat zwar Smend noch im Com. z. Hes. 1880, S. VI gesagt: „Prophetie und Gesetzgebung sind zwei verschiedene Dinge"; aber in „Ueber die Genesis des Judenthums" (Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 1882, S. 94—151) sagt er S. 147: „In Wahrheit muss schon Jeremia für den letzten Propheten gelten"; vgl. Reuss, Gesch. S. 456: „Der Geist überliess dem Buchstaben seine Stelle". — So wenig es diese Gelehrten (und zwar mit Recht) gelten lassen, dass man, wie es z. B. noch Oehler[1]) und

1) Bibl, Theol. § 161: „Das Prophetenthum soll der todten Ueberlieferung der gesetzlichen Satzungen wehren, indem es die Forderungen des

Delitzsch[1]) thun, die bekannten Prophetenaussprüche gegen die Mosaicität der Opfervorschriften (insbes. Mi. 6, 8; Jes. 1, 10. 12; Jer. 7, 22 f.) als blos gegen den äusserlichen Vollzug der gottesdienstlichen Handlungen gerichtet auffasst, eben so wenig dürfen sie selber zwischen den göttlich-mosaischen, resp. den jedesmal von den betreffenden Propheten anerkannten Gesetzen und der prophetischen Wirksamkeit einen Gegensatz der Tendenz statuiren. — Wir haben in der That keinen Anhalt zu der Behauptung, dass die Propheten aus dem Widerspruche mit dem Gesetze selbst die einzelnen Anlässe zu ihren Reden und den Inhalt derselben geschöpft hätten. Sie standen innerhalb der alttestl. Erkenntnis- und Gesinnungsstufe (vgl. 1 Kön. 18; 2 Kön. 1; Jer. 11, 20 etc.), nicht ausserhalb derselben, wie der Stifter des Neuen Bundes selbst (Matth. 5, 17 ff.; Joh. 4, 21—24; 13, 34 etc.) und alle, die seines Geistes Kinder sind (Luc. 9, 54 f.). Die Sachlage ist deshalb vielmehr folgende: Mit dem Gesetze selbst zeigen sich die Propheten, vom ersten bis zum letzten, in wesentlicher Uebereinstimmung, und darum beobachten wir nicht einen Kampf zwischen ihnen und dem Gesetze selbst, sondern zwischen ihnen und den Uebertretungen des Gesetzes; der Kampf gegen die unberechtigte Betonung und Mosaicirung der detaillirteren Cultusvorschriften ist ein ganz verschwindendes Moment.

Es verdient hier das in Erinnerung gebracht zu werden, was Hävernick (Einl. II, 2 [1844], S. 13 f.) sagte: „Es ist neuerlich ein inniger Zusammenhang des Volksbewusstseins mit der Prophetie in der Weise statuirt worden, dass die Prophetie nur das in seiner vollendeten Gestalt zusammenfasste, was zerstreut und getheilt im Innern des Volkes lebte und arbeitete, die Prophetie nur „„der wiedergeborene Inhalt des zerrissenen Volkslebens““, die Negation des Gesetzes, die Aufhebung des Particularismus war, die messianische Idee sich namentlich an das anschloss, was das Volksbewusstsein in freilich „„sündhaften Vorstufen““ bereits vollzogen hatte ([Bruno] Bauer, Religion d. A. T. [1838], II, S. 274. 276 ff.) Dagegen bemerken wir: 1) Nicht das Volksbewusstsein ist der Erzeuger der Prophetie, sondern das Gesetz. Die Bauer'sche Ansicht beruht ihrem Grunde nach auf einer Verkennung

göttlichen Willens je nach dem Bedürfnis der Zeit und in der Frische eines immer neu ergehenden Gotteswortes dem Volke verkündigt".

1) The Messianic Prophecies, translated by Curtiss (1880), § 8: „The Prophets as Guardians of the Spirit of the Law". „The Prophets are zealous against the heartless and spiritless opus operatum of dead works (Hos. 6, 6; Jer. 7, 21—23; Joel 2, 13; Jes. 58)".

des wahrhaft innerlichen und geistigen Gehaltes des Gesetzes, als welches keine innere Weiterbildung und Entwickelung nöthig machte. 2) Nirgends berufen sich die Propheten auf das Volksbewusstsein, als das ihre Aussprüche Rechtfertigende, am wenigsten auf jenes sündige Volksbewusstsein, welches das Gesetz zu zertrümmern trachtete etc." — Allerdings schiesst Häv. in seiner Entgegnung über das Ziel hinaus, weil auch nicht das Gesetz Erzeuger der Prophetie war, und weil das Gesetz, obgleich es und zwar auf allen seinen Stufen geistigen Gehalt besessen hat (vgl. Röm. 7, 12; Form. Conc. VI: De tertio usu legis; noch heute ist der Dekalog ein Compendium aller Ethik), doch eines Vervollkommners (Matth. 5, 17 etc.) bedurfte; indes im ganzen hat er richtig erkannt, dass die Weissagung nicht am Kampfe mit dem Gesetze ihre negative Quelle besessen hat.

b) Auch nicht aus dem gebilligten Gesetze. — Die Propheten waren die Patrone des von ihnen in jeder Periode für göttlich angesehenen Gesetzes, und zwar waren sie dies auch schon vor Jeremia. Mir scheint es also falsch, wenn Reuss, Gesch. S. 321 sagt: „Die Propheten der Königszeit (vor Jeremia) sind nicht die interpretes und vindices legis mosaicae, für die man sie ausgibt, und wodurch man ihnen das schönste Blatt aus ihrem Kranze wegnimmt. Wenn eine menschliche Gesellschaft sich auf eine geschriebene Verfassung gründet, so werden die Leiter derselben, bei jeder Gelegenheit wo es nöthig ist, sich auf dieselbe berufen; denn dadurch erhalten ihre Worte oder Befehle eine Kraft, welche ihnen sonst fehlen würde .... Wie kömmt's doch, dass in den Schriften der Propheten kein einziges Citat, nichts was einem Commentar zu einem officiellen Texte gleich sähe, zu finden ist?" Auf die Materie vom Vorhandensein eines schriftlichen mosaischen Grundgesetzes zur Zeit der älteren Schriftpropheten will ich jetzt nicht zurückkommen, und was Reuss dagegen einwendet hält nicht Stich gegenüber dem, was oben S. 341f. auseinandergesetzt ist. Was bedarf es auch formeller Citationen, wenn doch der Bundesgedanke und das mosaische Grundgesetz die substantielle Voraussetzung der prophetischen Vermahnungen ist? — Vielmehr will ich jetzt nur dies hervorheben, dass die Propheten durchaus Wächter und Vertheidiger des von ihnen, wie von Israel, in jeder Entwickelungsphase gekannten und anerkannten älteren Gesetzes gewesen sind. Also nachdem die früher geltende Vorstellung von der einheitlichen pentateuchischen Gesetzgebung berichtigt, nachdem der Umfang und Inhalt des den Propheten der verschiedenen Jahrhunderte vorliegenden, resp. von

ihnen anerkannten Gesetzes begrenzt worden ist, müssen wir den Propheten noch jetzt dieselbe Stellung zu diesem kleineren oder grösseren Gesetzescomplex zuschreiben, welche ihnen früher angewiesen wurde, vgl. neben den starren und die richtige Grenze überschreitenden altjüdischen Sätzen bei Wähner, Antt., Sectio II, § 16—18. 27. 252; Sectio VIII, § 14. 17 die richtigen Sätze bei Hävernick, Einl. II, 2, S. 13: „Nicht sowohl über dem Gesetze sollte das Prophetenthum stehen, sondern vielmehr inmitten des Gesetzes etc." und Baur, Gesch. d. altt. Weissagung, S. 380: „Samuel hatte als Prophet durch Geltendmachung des göttlichen Gesetzes die feste Grundlage für die dauernde wahre Wohlfahrt seines Volkes festzustellen".

Trotzdem haben die Propheten nicht in Ideen der früheren Offenbarungsstufen die positive Quelle ihrer Aussprüche gefunden. Unrichtig ist also, was Schleiermacher, Glaubenslehre § 103, 3 sagte (die Worte stehen oben S. 319). Unrichtig hat also auch Knobel, um die Entstehung der Weissagungen zu erklären, einen Theil der Torah benützt, nämlich die Vergeltungslehre derselben (vgl. Prophetismus I, S. 299; II, S. 46, ferner die Erfahrung, dass Jahweh sein Volk unauslöschlich liebe (Hos. 11, 3 ff.; Jes. 43, 3 f.) und den Satz, dass er es um seiner eigenen Ehre willen erhalten müsse, damit die Heiden nicht meinen, er habe sein Eigenthum nicht zu schützen vermocht (Jes. 43, 7; 48, 9 ff.; 49, 3; Hes. 36, 20 ff.). So leitet er auch I. S. 312 f. insbes. die messianische Weissagung ab; vgl. noch S. 338. Dieselben oder ähnliche Gedanken finden wir bei Düsterdieck, De rei proph. nat. ethica (1852) [1]; de Wette-

1) Pag. 84 s.: „Eius [hominum conditionis ethicae] unum exstat in sacro codice exemplum — nec esse possunt plura — ita vero comparatum, ut ipsius simul religionis et rei propheticae universae, ut quae nascatur ex religionis fundamento, et vaticiniorum messianorum omnium radicem quodammodo vegetam commonstret. Nempe eam intelligo radicem, quam Deus, inquam Deus, in homine plantaverit, non ipse homo nescio unde sibi comparaverit aut quae fortuito in genere humano e simiolorum fortasse virtute haud ita contemnenda, ut nonnullis videtur, et in humanam excellentiam provecta pullulaverit. Dico vero protevangelium (Gen. III, 15), qui locus per semet ipsum aperit id, quod maxime in re prophetica quaerimus. A parte enim humana vigere iudico in protevangelii promissione celeberrimum illud *Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* (Act. XVII, 28). p. 86: Etenim ut expressa illa divina, non naturalis, non humana, lex primum parentibus data (Gen. II, 16 sq.) percipi hanc tantum ob causam et observari aut contemni poterat ab illis, qui ethica antea natura, potissimum conscientia adornati fuerant,

Schrader, Einl. in d. A. T. § 248; Karl Köhler a. a. O. S. 87; Bleek, S. 438; Baur, Com. zu Amos, S. 10 und Gesch. d. altt. Weiss. S. 296 f. 304—311. 369; Dillmann zu 1 M. 49, 1—28 „Gott- und geistgetriebene Weissagung verkündigt nur solche Gewissheiten, welche aus den ewigen Grundsätzen der göttlichen Weltregierung folgen"; Riehm, S. 33 ff.; Herm. Schultz, S. 231: „Wer die Gegenwart und die zu ihr führenden Bedingungen der Vergangenheit mit dem Auge des göttlichen Geistes betrachtet, der hat dadurch auch eine Gewissheit von der Zukunft. Denn dieselbe beruht ihrer menschlichen Seite nach auf dem wahren Inhalt der Vergangenheit und Gegenwart, ihrer göttlichen Seite nach auf dem ewig gleichen und gerechten göttlichen Liebeswesen und Heilswillen. So müssen die Wege Gottes mit seinem Heil und mit seinem Volk, so weit die Stätte des Heils ist, vor dem Auge des Propheten liegen, und das eben ist die Gabe der Weissagung"; Ritschl, Rechtf. u. Vers. II, S. 52: „Die Schriftsteller des A. T. beurtheilen alle Beziehungen zwischen Gott und Mensch nach dem Gesichtspunct des göttlichen Bundes mit Israel"; vgl. S. 124. 128. Ebenso sagte v. Hofmann, Weissagg. u. Erf. I. S. 256: „Nachdem das Gesetz ein für allemal geordnet und

---

sic fracta lege Dei vocem exaudire haudquaquam potuissent, nisi ipsi in sese materiem ethicam habuissent, a Deo scilicet insitam, quae divinae voci extrinsecus sonanti intus concordaret ac responderet. p. 87: Humani generis cum Deo cognatio divinitus facta, et primum illud, quod inde profluere debet futurae salutis ac victoriae vestigium, instar fundamenti iterum est, quo et certiores deinceps ac specialiores Dei revelationes et vaticinia omnia, potissimum messiana, sustineantur ethice .... Quid? Electione unius gentis facta .... everti poterat id, quod universo hominum generi primum Deus spei confirmaverat? Immo vero ita solummodo vera religio esse poterat Israelitarum, si omnes simul in theocratiam adhibendi erant populi etc. p. 88: Primum [igitur] per semet ipsam ita comparata est veritas a Deo in foedere posita, ut gignet [! vgl. oben S. 218] quodammodo ex intima sua natura vaticinia prophetica, accedente scilicet in prophetis auctoritate divina. Deinde vero historiam advoco in explicandam singulorum vaticiniorum originem naturamque ethicam (p. 114: Ex collatis a Deo in populum suum beneficiis et ex suppliciis de populo infideli sumtis, certe ex comprobata semper sancti foederis lege recipere debebant prophetae vaticiniorum causam materiemque ethicam, non sime libertate aut intelligentia sua). p. 89: Tertium virtutis propheticae augmentum ac subsidium ethicum et historicum in hac re inesse arbitror, quod ex orationibus quoque antecedentium prophetarum discant posteriores". — Gegen diese Auffassung der „ethischen" Bedingtheit der Weissagungen vgl. oben S. 209—221!

das Haus Davids bestellt ist: was gab es da noch zu thun, als zum Gesetz immer wieder zurück, immer wieder vorwärts auf die gewissen Gnaden Davids zu weisen?" Auch Hävernick meinte, dass die weissagenden Menschen nicht nur abstracte Kenntnis des Gesetzes, sondern auch genaue Erfassung desselben in der jedesmaligen Gegenwart gewährt haben, und dass klarer „dem prophetischen Blicke" der Menschen das Volk einerseits als das vor dem Gesetz schuldige, der Gerechtigkeit Gottes anheimgefallene, dem Gerichte als der Verwirklichung des angekündigten Fluches entgegengehend erschienen sei. Andererseits habe, zumal da die Bundbrüchigkeit des Volkes immer nur eine partielle, wenn auch der Mehrzahl gewesen sei, das Bundesverhältnis Gottes als ein ewiges festgestanden. Darnach aber gilt doch auch von Häv. selbst, was er S. 54 sagt: „Man hat die prophetischen Vorhersagungen der Zukunft häufig als die blose Anwendung gewisser allgemeiner Grundideen auf die Zukunft angesehen, die Construction derselben nach den allgemeinen Vorstellungen von der Vergeltung und der Liebe Gottes zu seinem Volke geschehen sein lassen". — Man kann dieser Sentenz nur entgehen, wenn man urtheilt, dass der sich offenbarende Gott selbst, wie in seinem Gesetz, so in seiner Weissagung seine Gnade, seine Treue, freilich auch seine Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht hat. Und die Propheten nöthigen uns zu diesem Urtheil. Denn sie haben nicht gesagt, dass sie (etwa halb bewusst, halb unbewusst) Gesetzesprincipien und göttliche Eigenschaften ins Auge gefasst und den sittlichen Zustand Israels damit verglichen, und dass Resultate dieser Meditationen in ihrer Seele emporgeflammt wären. Auch die Worte Oehlers § 217: „Die Weissagung geht aus von dem Widerspruch, in welchen Israel durch seinen Abfall mit seiner göttlichen Erwählung getreten ist" enthalten nur dann ein richtiges Moment, wenn „die Weissagung" als die objective göttliche Manifestation verstanden ist.

Die Frage der Gotteswürdigkeit solcher fortgesetzten directen Offenbarung, genauer des Verfahrens, dass Gott die allgemeine Offenbarung (die vernünftige und moralische Anlage des Menschen, die Natur und die Geschichte) nicht als positive, erzeugende Keime und Hilfsmittel der Fortentwickelung seiner besonderen Offenbarung, sondern nur als Anknüpfungspuncte, Regulatoren, Begleiter und Executoren bei derselben benützt hat, ist schon oben S. 209—224 beantwortet.

**Anhang:** In welcher Ausdehnung sind die Prophetenreden offenbart?

1) Argumente, welche eine Trennung des Inhaltes der Prophetenreden in Göttliches und Menschliches a) zu rathen scheinen, oder b) wirklich fordern.

a) Bleek, Einl. ins A. T., S. 436f. forderte in Betreff der „Ausführungen" der Proph., dass man nicht das Poetische der Form unberücksichtigt lasse, worin die Propheten ihre Weissagungen einkleiden. Aber dagegen lässt sich schon dies geltend machen, dass doch Bleek selbst, wie auch viele Andere (vgl. oben Bd. I. S. 103), richtig eine poetische Art des Vortrags blos den meisten Propheten zugeschrieben hat. Ferner sagt Bleek S. 441: „Was sich [an Detaillirung und mannigfaltiger Ausführung] in den Aussprüchen der Propheten findet, ist mehr anzusehen als aus der menschlichen Individualität der einzelnen Propheten hervorgegangen". Nun, das erleidet freilich keinen Zweifel, dass die Propheten verschieden über das Endheil geredet haben; aber ob man diese Beschaffenheit der proph. Predigt direct ihren menschlichen Besonderheiten, oder blos indirect (nämlich vielmehr der Accommodation des Offenbarungsgottes an die einzelnen Prophetenindividuen) zuschreiben muss, dies hängt von dem Urtheil ab, welches über die drei Hauptaussagen der Propheten zu fällen ist. Ich nun meinerseits kann mich nur für den zweiten Theil der Alternative entscheiden. — Ferner ist die Anschauung, dass die prophetische Begeisterung, diese angebliche Quelle der Weissagungen, nicht habituell gewesen sei (oben Bd. I. S. 109—111. 121 f.), dazu verwendet worden, einen Theil des Materials der Prophetenreden aus deren Herzen abzuleiten. Vgl. Bleek, Einl. S. 442f.: „Für die Idee des Proph. ist es wesentlich festzuhalten, dass sie auf unmittelbare Weise von Gott erleuchtete Männer waren und als solche auch Aufschlüsse über einzelne Gegenstände der Zukunft erhalten und ertheilen konnten. Ob sie aber in diesem oder jenem einzelnen Falle diese Gabe bewiesen haben, darauf kommt uns für das religiöse Interesse nicht viel an". Es kann aber nicht zugestanden werden, dass die Propheten ihren Mund zu einer Weissagung geöffnet hätten, ohne dass sie dieselbe speciell oder generell (vgl. oben S. 231) von Gott mitgetheilt bekommen hätten. — Bertheau (Jahrbb. f. d. Th. 1859, S. 608): „Ekstatische Zustände kommen bei den Proph. vor, aber es ist wohl zu beachten, dass sie selbst Zeugnis ablegen von

dem Gewichte solcher einzelner Augenblicke, in welchen sie, von einer mächtigen Gewalt fortgerissen, die Offenbarungen Gottes in ursprünglichster Frische zu empfangen gewürdigt wurden, und dass sie selbst in ihren Reden auf solche Augenblicke zurückblickten, an dem Feuer, welches sie entzündet hatten, sich wärmten, die Wahrheit, welche in ihnen ihr unerschütterlich festes Besitzthum geworden war, Anderen verkündigten, sie anwandten und geltend machten in ruhiger, nicht selten in künstlichem Gleichmaasse sich bewegender Rede. Vgl. Hab. 2, 1—4! Das ist die Offenbarung, die dem Hab. zu theil ward. Wir erkennen gleich, wie nachdrücklich er sie hervorhebt, wie sie die feste Grundlage für seine Weissagung ist und wie er selbst den Augenblick und den Zustand, in welchem sie ihm geworden ist, von der Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit und von dem Zustande, in dem er sich während dieser befindet, unterscheidet". Aber schon oben Bd. I. S. 121 f. konnte ich nicht zugeben, dass nach dem Bewusstsein der Propheten dieselben in einzelnen Zeiten gänzlich vom göttlichen Geistesstrome verlassen gewesen seien, und insbes. aus Hab. lässt sich für die Meinung von ekstatischen und nichtekstatischen Zuständen der Propheten nichts beibringen. Ueber das aber, was Bertheau in Bezug auf Hab. 2, 1—4 bemerkt, ist folgendermaassen zu urtheilen. Auch Knobel hat (Proph. I. S. 429) darauf hingewiesen, dass „von den Proph. mehrmals berichtet wird (Jes. 8, 1 f.; 30, 8; Hab. 2, 2), Jehova habe ihnen befohlen, eine vorgetragene Weissagung (nämlich den Kernspruch derselben) auf eine Tafel zu schreiben". Es ist aber nun zwar sicher, dass in dem Niedergeschriebenen die ganze betreffende Weissagungsrede für das Volk zusammengefasst worden ist, aber nicht sicher ist, dass Gott dem Propheten nichts weiter mitgetheilt habe, als diesen „Kernspruch", und so ist dies auch bei Hab. Cap. 2 nicht sicher.

b) Gefordert aber wird eine Zerlegung der Prophetenreden in direct göttlichen und gottmenschlichen Inhalt durch folgende Beobachtungen. Es muss, wenn man Jes. 10, 24 f., wo bis 12, 6 die letzte Berufung des Propheten auf eine Kundgebung Jahwehs steht, betrachtet, so erscheinen, als wenn von 10, 26 an die Ausführung des Propheten begönne. Noch auffallender ist, dass nach der Rede des Propheten 31, 1—3 dann v. 4—9 mit Berufung auf göttliche Kundgebung beginnt und schliesst, aber wieder in 32, 1—20 keine solche Bezugnahme auf Jahwehs Wort vorkommt. — Ferner führen die Propheten ihr „Gott sprach u. dgl." als Folgerung

oder Grund des Vorausgehenden ein (Jes. 51, 21—23; 52, 3), oder sie schicken ein Gotteswort als das Thema (52, 4—6) ihrer Ausführung voraus (v. 7—12). — Sodann ist deutlich die Rede Jahwehs mit Worten des Propheten verflochten Jer. 13, 18 ff., weil v. 18 f. der Prophet die angeredete Person ist, v. 20—27 aber ein Femininum (Jerusalem) angeredet wird, was nicht unmittelbar von Jahweh aus geschehen sein kann, und doch v. 24—26 Jahweh selbst als redend eingeführt ist. — Auch ist nach der oben S. 228 von Hag. 1, 12 gegebenen Auslegung die Rede dieses Propheten als etwas Selbständiges neben der Stimme Jahwehs gedacht. — Sodann ist S. 231 (bei Jes. 7, 13—25) auf die Quelle derjenigen Prophetenreden hingewiesen worden, welche nicht als ausdrückliche einzelne Kundgebungen Gottes bezeichnet oder als Ausführungen von solchen aufzufassen sind. — Darüber endlich, wieweit das auch in der Natur vorfindliche Material für Gottesspruch zu halten sei, habe ich schon S. 269—278 gehandelt.

2) Dagegen, dass diese Scheidung des Inhaltes der Prophetenreden im Sinne der Propheten selber sei, lassen sich keine ausschlaggebenden Momente anführen. — $\alpha$) Nicht dies, dass auch geschichtliches, also dem Propheten vorher an sich bekanntes Material in einer bestimmten Fassung vorgetragen werden soll (Hes. 20, 4 ff.). Denn es wird nicht behauptet, dass aller aus der Geschichte einem Propheten bekannte Inhalt von diesem zur göttlichen Kundgebung hinzugefügt sei, sondern derselbe nur, soweit er nicht vom Propheten als specielle Gottesmanifestation bezeichnet worden ist. — $\beta$) Auch nicht dies, dass in manchen längeren Reden das „Gott sprach u. dgl." öfters wiederholt ist (vgl. über Jer. 1—3 oben S. 144), oder sich (wie Jer. 43, 1) auf eine ausgedehnte Rede zurückbezieht. Denn die wiederholte Erwähnung der göttlichen Rede bezeichnet die Hauptmomente des proph. Vortrags. Und was Jer. 43, 1 anlangt, so bezieht sich das dort stehende „alle Worte Jahwehs, mit welchen ihn gesandt hatte ihr Gott" nicht nur wirklich auf mehrere Gotteskundgebungen (42, 9. 11. 15. 18. 19) zurück, sondern es wird auch überhaupt gar nicht geleugnet, dass die Propheten bei dem einzelnen Acte der Offenbarung eine Summe von göttlichen Gedanken mitgetheilt bekommen haben können (vgl. im Gegentheil oben S. 184 und nachher § 29). — $\gamma$) Man kann auch nicht sagen, dass eine solche Scheidung nicht im Sinne des Erzählers von Jer. 36, 1 ff. sei, weil alles Aufgeschriebene, wie v. 10 als Worte Jeremia's, so v. 11

als Worte Jahwehs bezeichnet werde. Denn anstatt dass dies eine gegen die angenommene Zerlegung der Prophetenreden entscheidende Stelle wäre, zeigt sie im Gegentheil, dass die Benennung einer Prophetenrede als „Wort Gottes" a parte potiori derselben hergenommen ist. Denn Jeremia selbst hat ja einzelne vorausgehende Theile seines Buches sein eigenes Wort genannt, wie 4, 10; vgl. Weiteres oben S. 185 f. Vgl. endlich oben S. 178 die Stelle Jer. 4, 19 als eine Spur von solchen Bestandtheilen der prophetischen Vorträge, wo die menschliche Vorempfindung der Erfüllung göttlicher Verheissungen und Drohungen ausgemalt ist. — Ebensowenig ist gegen die hier gemeinte Zerlegung ein directes Argument, was Jer. 25, 3 sagt: „Vom 13. Jahre des Josia etc. bis zu diesem Tage, nunmehr 23 Jahre, geschah das Wort Jahwehs zu mir, und ich redete zu euch aufs eifrigste, aber ihr hörtet nicht".

## § 29. Die Form, in welcher die Wortoffenbarung dargeboten worden ist.

a) Wenn nach allem Vorausgehenden das Material der Wortoffenbarung nur durch ein wirkliches Ertönen aus der für gewöhnlich transcendenten Sphäre dem prophetischen Hörer dargeboten worden sein kann, so muss hinzugenommen werden, dass diese Mittheilungen nach ihrer Form articulirte Weisungen gewesen sein müssen. Denn will man zwar eine ausserordentliche, directe Einwirkung Gottes von aussen her auf die Propheten festhalten, dieselbe aber eine unbestimmte Lautäusserung sein lassen, so zerstört man entweder die Thatsächlichkeit des Gottesactes, oder man muss eine zweite ausserordentliche Einwirkung Gottes zu Hilfe nehmen. Denn — $\alpha$) wenn man die Deutung, Articulirung der als unarticulirt angenommenen Aeusserung Gottes dem geisterfüllten Propheten anheimgeben will, woher hätte dann dieser die Deutung nehmen sollen? Etwa aus dem Gange der vorausgehenden Heilsgeschichte und den momentanen Umständen derselben? Da würde aber nicht blos der beste Theil der Offenbarung aus dem Innern der Propheten hervorgeholt, obgleich doch dies dieselben aufs bestimmteste ablehnen, sondern diese Annahme ist uns auch deshalb verboten, weil die Propheten sagen: Wir haben dasjenige mit unsern Ohren gehört, was wir bezeugen. Und wie hätte auch z. B. Jesaja aus einer allgemeinen, obschon ausser-

ordentlichen Erschütterung der Luft den Namen seines Sohnes „Eilende Beute etc.“ (8, 4) entnehmen können, oder wie Jeremia, dass er hinab in die Werkstätte des Töpfers steigen sollte (18, 2), oder dass Hananjah noch im selbigen Jahre sterben werde (28, 17)? Vgl. Weiteres oben S. 285—287! Und was die Aufträge zu symbolischen Handlungen betrifft, so ist z. B. der Auftrag an Jes. 20, 2 entweder an Jesaja ergangen und dann auch in dieser Bestimmtheit, oder er ist überhaupt nicht ergangen. Da nun die letztere Annahme durch die proph. Aussagen verboten wird, so ist nur die erstere Annahme möglich. Und ebendasselbe gilt von den andern Aufträgen zu symbolischen Handlungen, welche S. 112—117 genannt sind; also ist mein dort gegebenes Urtheil betreffs der zweiten über die symbolischen Handlungen aufgestellten Meinungen (S. 116) richtig. — β) Will man aber, um der menschlichen Täuschung Thür und Thor zu verschliessen, zu einer ersten unbestimmten Lautäusserung Gottes eine zweite interpretirende Action Gottes, etwa eine erleuchtende Einwirkung auf den proph. Geist hinzunehmen, so vervielfacht man nicht nur ohne Anlass die Wirkungen Gottes, sondern es ist auch diese Annahme durch die prophetische Aussage verboten: Wir haben dasjenige gehört, was wir verkündigen. — Demnach ist der erste Satz, welcher sich aus dem proph. Selbstzeugnis über die Form der Wortoffenbarung ergiebt, dass die aus dem Welthintergrunde erschallende Stimme articulirt gewesen ist (wie auch Joh. 12, 28). Und die alttestl. Gemeinde hat des Glaubens gelebt, dass die Offenbarungsstimme menschenähnlich gewesen ist. Denn es wird berichtet, dass dieselbe mit einer Menschenstimme verwechselt werden konnte. Denn Samuel hat geglaubt, Eli habe ihn gerufen (1 Sam. 3, 5 ff.). Ferner wird erzählt, ganz Israel habe die Worte eines Engels Jahwehs, also wie gewöhnliche Menschenlaute mit gewöhnlichen Ohren, gehört Ri. 2, 4. (Aber in „nach allem, was wir gehört haben mit unsern Ohren“ 1 Chr. 17, 20 sind Nachrichten über die Ohnmacht der heidnischen Götter gemeint).

b) Als zweite Forderung ergiebt sich diese, dass die göttliche Offenbarungsmittheilung eine genau begrenzte Summe von Gedanken enthielt. Denn es heisst nicht blos positiv „alle Worte sollst du reden“, sondern zu den Gottesverkündigungen wird auch zuweilen noch die negative Mahnung hinzugefügt „Nimm nicht weg ein Wort!“ (vgl. die Belege oben S. 184 und aus der Tradition des Volkes S. 259). — Hätten nun die Propheten in

ihren Berichten über ihre Visionen Einzelheiten hinzugefügt, welche sie nicht gesehen gehabt hätten, so hätten sie den gesehenen Thatbestand alterirt. Darauf fusst mein Urtheil oben S. 101—106, bes. S. 104; auch S. 121 f. Ebenso wäre es eine materielle Umwandlung des wirklich aus dem Jenseits Erfahrenen gewesen, wenn Propheten in einzelnen Fällen von einem Auftrag zu einer Handlung geredet hätten, den sie nicht bekommen gehabt hätten. Dadurch begründet sich mein Urtheil S. 116 f. über die dritte der hinsichtlich der symbolischen Handlungen aufgestellten Meinungen.

c) Nicht aber kann aus dem proph. Selbstzeugnis die dritte Forderung abgeleitet werden, dass die göttliche Wortmanifestation nothwendig in allen Worten und Sätzen so formulirt gewesen sein müsse, wie die Propheten die Mittheilung wieder erzählen. Denn auch ein menschlicher Gesandter kann treu berichten, ohne deswegen den Auftrag wörtlich wiedergeben zu müssen. Ich komme also bei dieser Behauptung nicht mit dem oben S. 174 Festgestellten in Conflict; denn dort ist nur eine Ausgestaltung göttlicher Kundgebungen in inhaltlicher Hinsicht als unrichtig abgewiesen. — Oder wird ein anderes Urtheil durch die Parallele 2 Sam. 14, 3 nothwendig gemacht? Dort heisst es: „Und du [die von Joab angeredete „weise Frau" von Thekoa] sollst zu ihm [David] gemäss dem folgenden Worte reden, und Joab legte die Worte in ihren Mund". Aber ist damit gemeint, dass das Weib alle einzelnen Worte von Joab vorgesprochen bekommen habe? Kann er ihr nicht blos Anleitung zur Fassung ihres Bittgesuches gegeben haben? Ist es nicht sogar wahrscheinlicher, dass Joab ihr blos die in ihrer Anrede an den König vorzubringenden Gründe und deren Reihenfolge an die Hand gegeben habe? Man vergleiche die Redensart 1 Kön. 14, 5: „So und so sollst du reden"! Ein Mehreres besagt auch nicht die Wendung, dass Jahweh seine Worte dem Propheten in den Mund gelegt habe (Jer. 1, 9 etc.; vgl. aus den Geschichts- und Lehrbüchern S. 154), oder wenn die Propheten ihren Bericht über eine göttliche Kundgebung mit den Worten beginnen „so hat gesagt Jahweh etc." — Eine andere These wird auch nicht durch das Hos. 12, 11 vorkommende „אִדַּמֶּה ich redete in Gleichnissen" begründet (vgl. darüber oben S. 131 f.), auch nicht dadurch, dass Hesekiel den Auftrag zu den Gleichnissen, deren Vortrag ihm die Israeliten vorwarfen (21, 5), seinem Gotte zuschreibt (17, 2; 24, 3). Denn in allem dem liegt nur, dass die göttliche Stimme Andeutungen der Ausführung, einen Anhalt zu

derselben, eine Directive für dieselbe gab, nicht aber, dass sie die ganze Ausdehnung und das ganze Detail der Darstellung dargeboten hat. — Dass das Vorkommen von Anthropomorphismen in denjenigen Partien der Prophetenreden, welche auf eine specielle Kundgebung Gottes zurückgeführt sind, nicht gegen deren göttliche Formulirung entscheidet, ist schon S. 256 f. erörtert. — Solche Variation, wie נְאֻם יהוה und אֲמַר יהוה (oben S. 144) war nun vollends Sache der Prophetenthätigkeit; denn beide Ausdrücke sind nicht Theile der Offenbarung selbst, sondern nur Bezeichnungen des Offenbarungsactes. Aber dass das Schwören Gott nicht ohne ihre Erfahrung von den Propheten beigelegt worden ist, dass dieser Ausdruck nicht eine willkürliche menschliche Bezeichnung der Festigkeit ist, mit welcher der Offenbarungsgott eine Kundgebung gemacht hat, wurde schon S. 143 als wahrscheinlich hingestellt. Vgl. auch Heb. 6, 13: ὤμοσε καθ' ἑαυτοῦ. Dies gegen Knobel, I. S. 195; Smend; Com. zu Hes. S. XIX.

Ich bin aufs festeste überzeugt, auch in diesem § nur so viel, aber auch wirklich so viel behauptet zu haben, als in den Aussagen der Propheten enthalten ist. Alle Angriffe der Gegner, welche nicht von den Zeugnissen der Offenbarungsträger allein ausgehen, können mich nicht bewegen, ein Theilchen der prophetischen Aussagen seiner Auctorität zu berauben. Mag doch unter den Theologen es gethan haben, wer da wolle (vgl. bei W. Herrmann, Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evangelische Kirche, 1882, S. 14); die Prophetie ist grösser, als alle Theologie. Geht man aber auch einzig von dem proph. Selbstzeugnis aus, so kann man doch nicht behaupten, dass die Aussage „Nicht aus unserm Herzen", wie sie zunächst lehrt „Unser Herz gewährt unsern Weissagungen nicht Anlass und Tendenz" (S. 174) und „Unser Herz bietet nicht den Inhalt der Weissagungen dar" (S. 189—209), so auch endlich lehre „Unser Herz ist nicht bei der formalen Ausgestaltung des Berichtes über die Offenbarung betheiligt". Vielmehr wollen die Propheten durch die genannte dritte Hauptaussage nur die göttliche Originalität und Integrität des Offenbarungsinhaltes gegenüber ihren Gegnern wahren. Jene Aussage beabsichtigt aber nicht und vermag auch nicht, etwas dagegen zu beweisen, dass die Offenbarungsempfänger göttliche Fäden nach göttlichem Muster in ein gottmenschliches Gewebe hineingewoben haben.

Durch dasjenige, was ich S. 209—221 über die Forderung „Psychologische Vermittelung ist nöthig“ und „Die Prophetenpersönlichkeit darf nicht vernichtet werden“ bemerkt habe, bin ich, so weit dies nach den proph. Aussagen möglich ist, dem gerecht geworden, was von verschiedenen Seiten über die Geistesfreiheit der Propheten gesagt worden ist; vgl. insbesondere Bertheau, Jahrbb. f. d. Theol. 1859, S. 600; v. Hofmann, Weiss. u. Erf. I. S. 27 f.[1]); Hävernick, Einl. II, 2, S. 40 f.; Küper, S. 54. — Und selbst wenn die Form der Prophetenreden ganz von Gott dargeboten worden wäre, so könnte man nicht sagen, dass die Propheten als Reproducenten dieser Form ihrer Menschenwürde entkleidet worden wären. Denn 1) wäre dann jeder Gesandte, jeder Parlementär, jeder stellvertretende Sprecher einer Gesammtheit, welche eine genau formulirte Botschaft übermittelten, zu einer, wie doch die Gegner meinen, des Menschen unwürdigen Function verurtheilt; 2) haben die Propheten auch in ihren Prophetenschriften sich durch diejenigen Theile frei bethätigt, welche sie nicht auf Gott zurückführen (S. 359); 3) haben die Propheten ausser durch die Weiterverbreitung der von Gott stammenden Offenbarungen viel geistige Wirksamkeit entfaltet, sodass ihr Geistesleben auf keinen Fall als ein erstarrtes, ihre Seelenkraft als eine nutzlos verliehene gelten könnte; 4) haben sie ja an der Entstehung der göttlichen Manifestationen indirect einen activen Antheil gehabt, indem ihre Individualität die Form dargeboten hat, welcher sich Gott accommodirte.[2]) — Und schon in Bezug auf die Form der Prophetenreden ist die Annahme einer Accommodation Gottes (über ihre Beziehung zum Inhalte wird S. 397 gehandelt) eine ganz unanfechtbare. Denn wenn es feststeht, dass das Gotteswesen die Propheten seines unmittelbaren Verkehrs gewürdigt hat, so kann es sich auch in Bezug auf die Weise desselben zu ihnen herabgelassen haben, kann in die Eigenart der Offenbarungsempfänger eingegangen sein.[3]) Darum halte ich diese Annahme und zwar

---

1) „Dass [beim Offenbarungsempfang] des Propheten ganzes Selbstleben unterdrückt wurde, widerspricht der Wahrnehmung, dass je nach dem Inhalte des Gedächtnisses und der Art der Phantasie eines Propheten sein Ausspruch von dem eines andern verschieden ist; widerspricht alle dem, was wir von Seelenzuständen wissen oder auch erschliessen“. „Aus des Menschen individueller Natur gebiert sich die Erkenntnis, das Wort, die That, gezeugt in dieselbe und aus ihr zu Tage gefördert durch den Geist“.

2) Diese Wendung müssen also die Worte bekommen, welche Knobel I. S. 131 sagte: „Wo Gott durch Menschen wirkt, da gesellt sich zu dem Göttlichen immerdar auch Menschliches“.

3) Thut nicht ebendasselbe ein menschlicher Herr gegenüber seinem Diener, ein Lehrer gegenüber seinem Schüler, ein Freund und Verwandter gegenüber seinen Angehörigen? Kommt nicht, wie dies, dass Leute, die im Volksdialect zu sprechen pflegen, im Verkehr mit Höhergestellten die Schriftsprache zu gebrauchen wenigstens streben, so auch dies vor, dass in der

mit klarem Bewusstsein von allen sich daran schliessenden Consequenzen fest. Es hat aber auch von den alten Dogmatikern nicht gegolten, was Düsterdieck a. a. O. p. 143 schrieb: „Aliter Joel et Hosea prophetizant, aliter Jesaja etc. In quibus rebus quum se accommodasse Deum dicant ad indolem et conditionem hominum (ut Baierus in Compendio Theol. positivae, Prolegg. Cap. II, § 7), satius, opinor, quam intelligunt ipsi, largiuntur id, quod dare plerumque dubitant". Ebensowenig, wie die Aelteren, kann ich diese Annahme mit der von Düsterdieck vorgezogenen vertauschen. Denn die Accommodation wird nur als nothwendige Consequenz aus einer nicht-wegdeutbaren Position (nämlich dem wahrhaftigen Verkehr Gottes mit den Propheten) abgeleitet. Da nun jene Position nicht weggeräumt werden kann, diese Annahme einer Accommodation aber eine mögliche ist, so werden wir nicht durch die Scheu vor der letzteren gezwungen, den Beweis für das Erstere umzustossen und mit Düsterdieck eine blos immanente Offenbarung anzunehmen. Ich kann also ihm nicht beistimmen, wenn er fortfährt: „Etenim ut toleremus accommodationis nomen parum eruditum, quae tandem causa est, cur se Deus aliis aliter accommodaverit? In singulari uniuscuiusque prophetae inquiunt esse illam indole ac conditione. Nonne igitur ethica causa et historica est, ex qua necessario efficiatur id, quod summopere defendo, ethicum ac liberum cum homine prophetico divinae auctoritatis commercium, non sine magna iniuria a viris doctis neglectum, immo vero negatum haud raro". Er meint mit dem ethicum commercium einen blos durch Einwirkung Gottes auf den Vorstellungsverlauf vermittelten Verkehr Gottes mit den Propheten, und dass ich einen solchen psychologischen Offenbarungsempfang als mit den Selbstaussagen der Propheten unvereinbar zwar abgelehnt, aber nicht unbeachtet gelassen habe, wird man aus meiner eingehenden Widerlegung (S. 209—221) ersehen. — Um die verschiedene Form der Prophetien begreiflich zu machen, brauche auch ich die Annahme einer Accommodation Gottes an die fortschreitende Sprach- und Geschichtsentwickelung Israels, obgleich ich eine relative Freiheit der Propheten in der Reproduction der göttlichen Mittheilungen vertheidigen musste. — Mit den beiden Annahmen aber (1) der Accommodation Gottes, welche durch die Sicherheit einer äusserlichen, articulirten und genau begrenzten Mittheilung Gottes an die Propheten gefordert wird, und 2) der relativen Freiheit der Propheten hinsichtlich des Vortrags, welche durch ihre Aussagen über den Offenbarungsempfang nicht verboten wird) können alle Schwierigkeiten beseitigt werden, welche man in der Form der Prophetenreden gegenüber dem transcendenten Character, der Unmittelbarkeit und Eigentlichkeit der göttlichen Manifestation gefunden hat und finden kann. So, wenn Knobel I. S. 361

---

Fremde ihrer Familie an Ausdrucksweise fremd gewordene Verwandte bei ihren Besuchen in der Heimath von ihrer fremden Art mehr oder weniger nachlassen, um die Vertraulichkeit des Verkehrs nicht zu stören und allein die Zusammengehörigkeit der Herzen zum Ausdruck kommen zu lassen?

sagte, dass die Farben der Reden grösstentheils aus der Natur, oder (S. 362), wie in „dem Meisterstück dieser proph. Dichtungsart" Hab. 3 aus der Urgeschichte Israels, oder die Vergleichungen und Metaphern aus der Naturwelt (363, 366), aus der Thierwelt (364. 367) und aus der Menschenwelt (365. 368) entlehnt seien. Ebenso der Umstand, dass auf die früheren Propheten sich ausdrückliche Berufungen bei späteren finden (Jes. 34, 16; Jer. 26, 18 f.; Mi. 3, 12 bemerkt Knobel I. S. 430, Anm.), oder ausgedehnte Uebereinstimmungen zwischen älteren und jüngeren (Jer. 2, 2—4; Mi. 4, 1—3), oder Anklänge an frühere in späteren (vgl. Oehler § 180, 9[1]); Küper S. 91; Smend zu Hes. 38, 1); zumal die Einschränkung noch jetzt wiederholt werden muss, welche Knobel a. a. O. hinzufügte, dass die Nachahmung der älteren Propheten durch die jüngeren gewiss nicht in dem Umfange geschehen ist, wie oftmals angenommen worden ist.

Weil die in diesem § behandelte Frage aufs engste mit der Frage nach der Möglichkeit der altlutherischen Anschauung von der Inspiration zusammenhängt, so will ich nicht unerwähnt lassen, dass am wenigsten der neueste Gegner dieser Möglichkeit, W. Herrmann (Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evang. Kirche, 1882) mich von ihrer Unmöglichkeit zu überzeugen vermocht hat. Denn wenn er S. 17 sagt: „Die Schrift kann nicht durch einen besonderen Act des Geistes Gottes zu stande gebracht sein, weil das der Bedeutung der Offenbarung, von welcher sie Zeugnis geben soll, widerspräche", so ist zu entgegnen: Wenn ein Mensch eine That vollbringt und liefert auch selbst eine Beschreibung derselben[2]), so wirft ihm doch Niemand vor, dass er etwas Falsches zwischen seine That und den Beobachter derselben hineinschiebe. Wegen jenes angeblichen Argumentes wäre demnach die alte Inspirationslehre sogar in denjenigen Fällen nicht aufzugeben, in welchen man annähme, dass der heilige Geist über die Thatsachen der Offenbarung einen Bericht den späteren Offenbarungszeugen mitgetheilt habe. Den eben angeführten Gegengrund gegen sein Argument

1) „An Joel 4, 16 knüpft Am. 1, 2; an den älteren Micha 1 Reg. 22, 28 der jüngere Micha an; verhältnismässig am stärksten tritt diese Bezugnahme bei Jer. und Zeph. hervor. Es gehört dies zu der ἀκριβὴς διαδοχή, welche Joseph. c. Ap. 1, 8 dem alttestl. Prophetenthum zuschreibt. Die Propheten bezeugen hierdurch die Einheit des Geistes, in welcher sie stehen etc."

2) Man denke z. B. an Hos. 12, 5 über den Gebetskampf Jakobs; 11, 1 über die Ausführung aus Aegypten; ferner besonders Mi. 6, 3—5: „Mein Volk, was habe ich dir gethan und womit dich belästigt? Zeuge gegen mich (3)! Denn ich habe dich aus Aegyptenland heraufgeführt und aus dem Diensthause dich erlöst und sandte vor dir her Mose, Aaron und Mirjam (4). Mein Volk, gedenke doch daran, was Balak, der König Moabs geplant hat und was ihm Bileam, der Sohn Beors, geantwortet hat von Sittim bis Gilgal, um kennen zu lernen die Gerechtigkeitserweisungen Jahwehs (5)!" Vgl. die Erinnerung an „die Wunder", in Folge deren Israel aus Aegypten zog 7, 15. Vgl. Anderes S. 249—253. 338 f. 344—346!

bringt nun auch Herrmann S. 19 als Einwand, den er sich selbst macht. Er meint aber, trotz dieses Einwandes den Satz „die heilige Schrift, wie sie in der Inspirationslehre fingirt wird, schiebt sich trennend zwischen die wirkliche Heilsthat Gottes und den heilsbedürftigen Menschen“ (S. 20) durch zwei Gründe als richtig erweisen zu können. Erstens nämlich werde durch die Inspirationslehre lediglich die Vorstellung erregt, es komme darauf an, jedes Wort der heiligen Schrift als ein Wort des heiligen Geistes hinzunehmen und „eine unbestimmte Fülle göttlicher Geheimnisse dahinter zu suchen“ (S. 20). Diesen doch wirklich sehr des Beweises bedürftigen Satz spricht er S. 21 f. nur in immer neuen Wendungen aus. Zweitens hemme die Inspirationslehre die erlösende Kraft der Offenbarung (S. 23). Und, fragt man, weshalb dies so sein soll, so antwortet er: Weil die Stellung zur heiligen Schrift, wonach uns aus ihr die Auctorität entgegentritt, die uns Vertrauen abnöthigt und uns in diesem Vertrauen die feste Gestaltung unseres inneren Lebens, welche die Erlösung ausmacht, finden lässt, Niemand gewinne, der sich nur deshalb unter sie beugt, weil er sie für inspirirt hält. Dass auch dieser zweite Grund ganz falsch ist, liegt auf der Hand; denn die vielen Tausend gläubiger Christenseelen, welche im Vertrauen auf die heilige Schrift als die inspirirte Urkunde von den grossen Thaten Gottes christlich gelebt und selig gestorben sind, legen lautes Zeugnis gegen die Richtigkeit auch dieses Grundes ab. — Herrmann sagt S. 28: „Die Zuverlässigkeit der heiligen Schrift, die wir verlangen müssen, bezieht sich also lediglich darauf, dass sie die zuverlässige Urkunde von der in der Vergangenheit beschlossenen Offenbarung ist“. Aber er scheint zu seinem „Welterkennen“, „welches sich mit einzelnen Aeusserungen der Bibel nicht reimen lässt“ auch den objectiven heiligen Geist zu rechnen. Denn S. 18 fragt er, ob wir denn für uns selbst des Geistes Gottes auf andere Weise theilhaftig werden *wollten*, als dadurch, dass die in Christus gipfelnde Gottesoffenbarung auf uns wirkt; ob wir denn erwarteten, dass der Geist Gottes, der uns frei macht, noch aus andern Quellen kommen könne, etwa aus unserm eigenen durch eine andächtige Stimmung geweihten *Innern*. Darauf ist zu antworten, dass es nicht darauf ankommt, aus welcher Quelle wir den Geist Gottes schöpfen *wollen*, sondern auf die Aussagen der heiligen Schrift, und dass es gemäss diesen Aussagen einen objectiven Geist Gottes und Christi *neben* dem *Sinne* der Offenbarung (den Gedanken, Gefühlen, Willensregungen, die sich an deren Vernehmung anknüpfen und dabei in uns wach werden) giebt. Freilich aus unserm *Innern* soll und kann dieser objective heilige Geist nicht kommen, aber er braust immer noch durch die Welt, wie am ersten christlichen Pfingstfeste. — Mir selbst scheint, wenigstens zunächst beim Alten Testament, in der revelatio zugleich die inspiratio enthalten zu sein, und dass bei jener Grade der Thätigkeit des Offenbarungsgeistes gelehrt seien, habe ich schon in Bd. I. S. 164. 190. 192; Bd. II, S. 94. 188. 260 auseinandergesetzt.

# Schluss.

1) Bei der Aufzählung der Schwierigkeiten des entwickelten Offenbarungsbegriffes des Alten Testaments ist von vornherein von allem abzusehen, was Materialismus, Pantheismus und Deismus aus ihren angeblichen Wahrheitsquellen (aus der empirischen Erforschung der gegenwärtig vorliegenden und geschehenden Natur und Geschichte sowie aus der inhaltlich erfüllten Vernunft) an Entgegnungen gegen das gewonnene Resultat vorbringen können. Denn die vorgelegte Untersuchung hat gerade die Absicht, den Nachweis zu führen, dass innerhalb der vergangenen Weltgeschichte ein kleines Gebiet sich findet, welches für die Auffindung der richtigen Weltanschauung von fundamentaler und centraler Bedeutung ist. Die nun geschlossene Untersuchung will erwiesen haben, welche formale Auctorität den Prophetenaussagen zukommt, und welche Materalien sich in denselben hinsichtlich der Genesis der alttestamentlichen Offenbarung finden. Einwände also, welche (wie Leugnung des geistigen, persönlichen Gottes und seiner fortgesetzten unmittelbaren Wirksamkeit; Bd. I. S. 127. 169 f.; II. S. 202, Anm.; 221—224) von philosophischen Anschauungen (einem falschen Gottesbegriffe) ausgehen, denen mein Buch seinerseits die Thatsächlichkeit der transcendenten Geisterwelt und die Realität ihrer heilsspendenden Einwirkung auf die Menschenwelt entgegensetzt, können ignorirt werden. Denn wenn der wissenschaftliche Religionsgeschichtsforscher die Wirklichkeit einer jenseitigen Welt, eines lebendigen Gottes und der in einzig zuverlässiger Weise vom Gnadenrathschlusse Gottes zur Entlastung des schuldbeladenen Menschengewissens uns versichernden Aufschliessung des Welthintergrundes aus untrüglichen historischen Zeugnissen erkannt hat, so bezweifelt er sie nicht aus irgendwelchen andern Gründen, etwa vom materialistischen Systeme aus. — Andere Bedenken, die nicht von einem vorgefassten philosophischen Standpunct aus gegen den exegetisch aufgezeigten Offenbarungsbegriff geäussert werden könnten, haben sich schon im Laufe der Untersuchung als haltlos erwiesen. Vgl. über den Einwand, dass die Propheten durch die Noth der Zeiten zum Auftreten bewogen worden seien, und überhaupt über die Bedenken, welche wegen des Verhältnisses der Prophetie zur Geschichte erwachen könnten, oben S. 308 f. 312. Ueber die Schwierigkeiten, welche in der Beziehung der Propheten

zur Geschichte der Gesetzesentwickelung liegen könnten vgl. S. 331. 347—349. — Auch endlich über die Schwierigkeiten, welche dem historisch erwiesenen Offenbarungsbegriffe von seiten der vernünftigen und moralischen Menschennatur (seiner Denkfähigkeit und seiner Freiheit) entgegenzustehen scheinen könnten, ist schon S. 209—221 gehandelt worden. — Aber auch wenn man die hier aus ihren eigensten Quellen und mit geeignetem Geräth (Joh. 4, 11) geschöpfte Beschreibung des Zustandekommens der von den Propheten verkündeten Offenbarung als factisch gegeben und als an sich richtig erwiesen anerkennt: so kann man doch meinen, noch mit einer ausserhalb der Prophetie selbst liegenden Schwierigkeit kämpfen zu müssen, nämlich der, dass der Inhalt[1]) der Prophetien sich in der Folgezeit nicht in seiner Gesammtheit als absolut wahr erwiesen habe.

2) Dagegen stelle ich zunächst den formalen Grundsatz auf, dass Schwierigkeiten überhaupt nichts an den Thatsachen ändern können. Also das durch zwingende Beweise erhärtete Factum der unmittelbaren Mittheilung Gottes an die Propheten kann nicht durch irgendwelche schwierige Consequenzen beseitigt werden. — Sodann aber untersuche ich die angebliche Schwierigkeit, um zu prüfen, ob nicht sie ihrerseits aus dem Wege geräumt werden kann. Und als das Resultat meiner Erwägungen stelle ich die folgende These auf.

3) Die Behauptung, dass der Inhalt der Prophetien sich in der Folgezeit als unwahr erwiesen habe, muss zurückgewiesen werden.

---

1) In sich selbst zeigt der Inhalt der Prophetenreden, sowohl was Gottes Wesen und Verhalten (S. 336—342), als was die Forderungen (S. 335. 351) und die Weissagungen anlangt, keine Differenzen, die nicht, und zwar ohne falsche Exegese, als Strahlenbrechungen desselben Lichtes angeschaut werden könnten. Vgl. noch über angebliche neue Richtungen im Prophetismus Bd. I. S. 52 f. — Hitzig-Kneucker, Bibl. Theol. S. 123, Anm. sagen zwar: „Man sah später das A. T. als Ein Buch Eines Verfassers, des Gottesgeistes, als ein Buch in seinem ganzen Inhalt für alle Zeiten geschrieben an: eine Consequenz aus seiner Göttlichkeit; aber der Geist der Prophetie ist nicht mit sich identisch: Jes. 34, 9 steht mit v. 13 in Widerspruch; Hos. 9, 3 mit 11, 5; Hes. 38, 17 ff. mit Sach. 14". Indes Jes. 34, 13 spricht ironisch von den Palästen Edoms; Hos. 11, 5ª steht לֹא = nonne? (Nowack z. St.); Sach. 14 fügt nur eine weitere Folge des über die Heiden ergangenen Gerichtes hinzu, nämlich dass deren Nachkommen sich zur Jahwehanbetung wenden werden.

a) Gemäss dem Bewusstsein sowohl der Propheten als des Volkes Israel musste die Erfüllung der Weissagung kommen. Denn — α) nicht nur kann ein Prophet Jahwehs gar nicht ohne die unzweifelhafteste Sicherheit von der Wahrheit seiner Reden gedacht werden, wie die ganze vorausgehende Beweisführung gezeigt hat, sondern die Propheten haben auch, von den ersten (Joel 2, 27; Am. 4, 13) bis zu den letzten (Sach. 6, 13; Mal. 3, 6), ausdrücklich ihre Ueberzeugung, dass sich ihr Wort bewähren werde, ausgesprochen. Vgl. z. B. Jer. 31, 35—37; Jes. 40, 8 „Das Wort unseres Gottes wird bestehen in Ewigkeit"; etc. Ja, die Propheten haben, wie in der richtigen Verkündigung des Zukünftigen die einzigartige Grösse ihres Gottes (Jes. 41, 22 f. etc.; S. 147 f.; 293), so in der Erfüllung ihrer Weissagungen das Kennzeichen der wahren Propheten gefunden (Jer. 28, 9: „Wenn ein Prophet (zum) Frieden weissagt, so wird er, wenn das Wort des Propheten sich ereignet, als solcher erkannt, welchen Jahweh in Wahrheit gesandt hat"). Denn wenn in der letztgenannten Stelle das Eintreffen der Voraussagungen als Probe nur für die göttliche Beauftragung eines dem Volke schmeichelnden Weissagers hingestellt ist, so ist damit nicht dieses Eintreffen als bei den wahren Propheten unnöthig bezeichnet; sondern bei den mit dem sündhaften Volke im Einverständnis lebenden Weissagern allein wird die Anerkennung von der erwähnten Bedingung abhängig gemacht, weil sich bei den dem bundbrüchigen Israel Vergeltung androhenden und darum von Israel gehassten Propheten die Bewährung ihrer Worte von selbst versteht. Und wie sehr dies der Fall ist, hat Jeremia sogar positiv angegeben, weil er einen friedeverheissenden Propheten, dessen Wort sich erfüllt, in die Kategorie der von Gott gesandten Propheten bringt. Allerdings Stade behauptet (Zeitschrift f. d. altt. Wiss. I, 1881, S. 9): „Jer. 28, 8 f. ist ein argumentum ad hominem. Man kann nicht besser überzeugen, als wenn man sich auf den Standpunct des zu Ueberzeugenden stellt. Die Kraft der Ueberzeugung [1]) hebt im einzelnen Falle leicht über die allgemeine Regel [Jer. 18, 7 ff.] hinaus". Es kann aber nicht zugegeben werden, dass Jeremia in Cap. 28 nur vom Standpunct des Hananja aus rede, und dass er, um nur diesen zu überwinden, seine wirkliche Ansicht über die Erfüllung prophetischer Verkündigungen vergessen oder wenigstens vernach-

1) Stade meint: Das Streben zu überreden.

lässigt habe. Das Verhältnis von Jer. 18, 7ff. zu 28, 9 ist vielmehr ein anderes, wie S. 395 auseinandergesetzt werden soll, und Jer. 28, 9 steht also nicht, wie Stade a. a. O. S. 8. sagt, im Widerspruch mit der bekannten und gleich näher zu besprechenden volksthümlichen Anschauung über die Erfüllung der Verkündigungen wahrer Propheten, sondern stimmt mit derselben überein. Dies war auch bis jetzt die allgemeine Ansicht; vgl. Graf z. St.; H. Schultz S. 242; v. Orelli S. 60. — β) Auch das Volk Israel hegte die Ansicht, dass die Erfüllung der Probirstein der ächten Weissagung sei. Vgl. ausser der bekannten Stelle 5 M. 18, 21 f. auch 1 Sam. 3, 19: „Und Samuel war gross, und Jahweh war mit ihm und liess nicht eines von seinen Worten zur Erde fallen = unerfüllt bleiben"; ferner 1 Kön. 22, 28: „Und Micha [ben Jimla] sprach: Wenn du wirklich zurückkehren wirst in Frieden [im Gegensatz zu meiner Weissagung], so hat nicht Jahweh zu mir (durch mich; S. 179) geredet".

b) Gemäss thatsächlichen Erfahrungen des Heilsvolkes ist die Weissagung wahr gewesen. — 1) Als Belege will ich zunächst nur einiges von dem anführen, was immer das Erstaunen auch derjenigen hervorgerufen hat, welche nicht eine äusserliche, sondern nur eine innerliche Offenbarung Gottes an die Propheten angenommen haben. Es hat sich ereignet, dass die Assyrer durch einen Nicht-Mann vernichtet worden sind (Jes. 31, 8; 37, 36); vgl. weiteres oben S. 286f. Es ist Hananja gestorben noch in diesem Jahre (Jer. 28, 17). Zedekia hat wirklich seine Augen eingebüsst, ehe er ins Land der Gefangenschaft kam (Hes. 12, 13; 2 Kön. 25, 7). Die Belagerung Jerusalems hat wirklich im 9. Jahre Zedekia's, am 10. Tage des 10. Monats begonnen (Hes. 24, 1; 2 Kön. 25, 1). Die im voraus angekündigte Botschaft von der Eroberung Jerusalems ist wirklich angelangt (Hes. 24, 26; 33, 21). Der vorher angezeigte Tod seiner Frau ist erfolgt (Hes. 24, 16—18). — 2) Auch Voraussagungen, die in den Geschichtsbüchern erzählt sind, und an deren Echtheit zu zweifeln wir keinen Anlass haben, sind in Erfüllung gegangen: Die ganz characteristische Ankündigung Ahia's von Silo „Wenn dein Fuss zur Stadt eintritt, wird das Kind sterben" 1 Kön. 14, 12. 17; Elia's Behauptung, dass Regen nur wieder auf sein Wort hin fallen werde 1 Kön. 17, 1; 18, 44; die Drohung gegen Isebel 1 Kön. 21, 23; 2 Kön. 9, 36; des älteren Micha Weissagung über Ahabs unglückliche Heimkehr aus dem Kriege 1 Kön. 22, 28.

34 f. — 3) Vor allen Dingen ist nicht (wie es jetzt leicht geschieht, dass wir vor aller Kritik die Thatsachen aus den Augen verlieren) zu übersehen, dass wirklich ein Mann im Geiste und in der Kraft des Elia aufgetreten ist (Mal. 3, 23 f.; Luc. 1, 17; Matth. 11, 14), und dass wirklich der Weltheiland aus Israel und aus der am Elende ihres Volkes theilnehmenden Davidsfamilie geboren worden ist (Jes. 11, 1 f.; Matth. 1, 20; Röm. 1, 3: ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα). Und dass beide Männer nicht in Anknüpfung an die Propheten den Entschluss zu ihrem Auftreten aus der eigenen Menschenbrust geholt haben (Matth. 21, 27; Joh. 3, 27), sondern dass an Johannes das Wort Gottes in unmissverständlicher Art erging (Luc. 3, 2), Jesus aber in dem immer heller aufleuchtenden Selbstbewusstsein als des präexistenten Gottessohnes seinen Antrieb fand (Luc. 2, 49), dies ist durch den alles überragenden Nachdruck garantirt, welchen, wie die Propheten, auch Christus und die Apostel auf ihre zweifellose göttliche Beauftragung legten (Matth. 11, 25 ff.; Joh. 12, 44; Gal. 1, 1 ff.). Und dass nun diese beiden Geister, der Wegebereiter und derjenige, welcher der Weg und die Wahrheit und das Leben der Menschheit gewesen ist (Marc. 1, 7; Joh. 14, 6), in der nämlichen Zeitepoche (Gal. 4, 4) von Gott gesandt worden sind und, ohne von einander zu wissen, in verschiedenen Theilen des relativ rechtgläubig gebliebenen Restes von Israel (Joh. 4, 22) zu ihrer göttlichen Mission herangereift sind, dass also der Galiläer, nachdem die rauhe Stimme des judäischen Busspredigers hinter den Mauern von Machärûs verstummt war, bereit war, seinerseits die Zeitgenossenschaft auf freundlichere Weise zur energischen Erfassung des Gottesreiches aufzurufen (Matth. 11, 15—19. 12), — diese Thatsache ist mir eine leuchtende Bewährung der Verheissungen der Propheten. — 4) Auch hat das alttestl. Bundesvolk des Glaubens gelebt, dass sich die Weissagungen seiner Propheten erfüllt haben. Denn man sah das Attribut der Treue, welches in dem Begriffe Jahwehs lag, als durch das Verhalten Gottes bewahrheitet an, vgl. nur „der Name Jahwehs ist ein festes Schloss [hbr.: Thurm]“ Spr. 18, 10. Und woher anders, als aus jenem Glauben, stammte das Vertrauen, das sich z. B. in den Worten ausspricht: „Des Herrn Wort ist wahrhaftig, und was er zusagt, das hält er gewiss“ Ps. 33, 4. 11 etc.? Woher sonst die freudige und unerschütterliche Zuversicht auf „den, der Glauben hält ewiglich“ (Ps, 146, 6), welche immer und immer

wieder aus dem Herzen des Israeliten quoll? Es haben auch nicht die nachexilischen Propheten gemeint, dass ihr Gott von seinen früheren Weissagungen, deren drohenden Theil sie als verwirklicht bezeichnen (Sach. 1, 6; 7, 7), die Verheissungen seinerseits unerfüllt gelassen habe. Kuenen sagt vielmehr unrichtig (De Prof. I. S. 303 f.): „Es fand, wie wir alle wissen, im Jahre 536 eine theilweise Rückkehr der Juden in ihr Vaterland statt. Wie wurde dieses Factum durch die späteren Propheten beurtheilt? Wir sagen richtig: als der Beginn der Erfüllung der alten Vorhersagungen. Es ist nicht die Rückkehr, welche die früheren Propheten angekündigt hatten: der Abstand zwischen ihren Erwartungen und der geschichtlichen Wirklichkeit war zu gross, als dass Jemand auf diesen Gedanken kommen konnte. Aber anfangsweise hatten doch die früheren Aussichten sich verwirklicht, und was daran noch fehlte, sollte noch vollends erfüllt werden. Dies ist die einstimmige Ueberzeugung aller nachexilischen Propheten von Haggai bis zu dem Urheber des Buches Daniels". Die Belege dafür will er S. 225—228 gegeben haben. Er erinnert dort an Sach. 1, 12: „Jahweh Zebaoth, bis wie lange willst du dich nicht erbarmen über Jerusalem und über die Städte Juda's, über welche du gezürnt hast nun 70 Jahre?" und verweist auf die Erwähnung der 70 Jahre des Fastens 7, 5. Dem gegenüber ist aber zu behaupten, dass die nachexilischen Propheten mit keinem einzigen Worte gesagt oder auch nur irgendwie die Meinung angedeutet hätten, Jahweh habe die vor der Rückkehr Israels gegebenen Weissagungen seinerseits selbst unerfüllt gelassen. Vielmehr ist es die Aussage der nachexilischen Propheten und frommen Männer, dass Gott seinerseits nicht blos die Weissagung von der Siebenzigzahl der Exilsjahre wahr gemacht (Sach. 1, 12; 7, 5; Esra 1, 1; 2 Chr. 36, 21), sondern auch seinerseits volle Gelegenheit zur Rückkehr aller Israeliten gegeben (Esra 1, 3; 2 Chr. 36, 23), und dass seine Barmherzigkeit an Israel sich erwiesen habe (Esra 3, 11; 8, 22). Sie bekennen aber auf der andern Seite, dass Israel nicht die Gelegenheit ergriffen hat, in seiner Gesammtheit zurückzukehren (Esra 1, 5). In Folge dessen preisen sie Jahweh, welcher seine Gerechtigkeit, d. h. die Bundesgemässheit seines Verhaltens, bewährt hat (Esra 9, 15), klagen aber, dass Israel, indem es auch sogar bei der Ankündigung der Erlösung seiner Bundespflichten (Glauben und Gehorsam) vergessen hat, an der Mangelhaftigkeit der erfolgten Erlösung

schuld sei (Esra 9, 6. 8. 10; Neh. 9, 32 f.). Die nachexilischen Propheten sagen deshalb mit keinem Worte, dass Jahweh die früher gegebenen Verheissungen vollends erfüllen werde, sondern sie geben von neuem die Verheissung, dass Jahweh Israel zurückführen werde (Sach. 2, 6; 8, 7). Aber auch die darauf folgende Mahnung Esra's an Israel, die Heimath aufzusuchen, hat wenig Erfolg gehabt (Esra 7, 7; 8, 18). Maleachi endlich hat von keiner Heimführung der Gefangenen Israels geredet. Dieser Prophet betrachtet die Liebe Jahwehs zu Israel als eine unversehrte, nicht etwa als eine verletzte (denn nur den Esau hasst Jahweh 1, 2 f.), und Israels Land als ein unverwüstetes (nur Esau's Land ist verwüstet 1, 3 f.). Dieser letzte Prophet betrachtet ferner das zurückgekehrte Israel nicht so, als wäre es blos der Kern der Gemeinde Israel, wozu Jahweh, um seinerseits frühere Weissagungen noch zu erfüllen, andere Israeliten noch hinzufügen müsste, sondern einfach als das Bundesvolk, innerhalb dessen der Bundesgott erscheinen wird, um dieses Volk, welches dem Gnadenruf seines Gottes durch die Heimkehr geantwortet hat, zu läutern und zu einer Gemeinschaft zu machen, welche von allen Heiden gepriesen und zum religiösen Vorbild erwählt werden wird (3, 1—3. 19 f.; 3, 12; 1, 11). Also wenn er beweisen will, dass Gott seinerseits nicht die durch Jeremia und andere Proph. gegebene Weissagung erfüllt habe, kann sich Kuenen nur auf den Verfasser des Buches Daniel (9, 2. 24) berufen. Ich kann ihm aber nicht auf dieser Spur folgen, weil zwar Kuenen, indem er die wirklichen primären Propheten von ihrer hohen Stellung herabdrückt, sie mit dem Verfasser dieses Buches coordiniren kann, ich für meinen Theil dieses aber nicht vermag. — 5) Endlich sagt auch das Neue Testament: „Wie viele Verheissungen Gottes es auch giebt, in ihm [in Jesu Christo] sind sie zum Ja geworden“ 2 Cor. 1, 20.

Aber schon der Umstand, dass ich bei der Begründung der voranstehenden These aus der thatsächlichen Bewährung der Weissagungen nicht von der ersten Vorhersagung angefangen habe, um ihre Verwirklichung anzugeben, und so bis zur letzten fortgefahren bin, musste darauf aufmerksam machen, dass dieser These Schwierigkeiten entgegenstehen. Und in der That könnte darauf hingewiesen werden, dass 1) ein Theil der Weissagungen sich als gänzlich unwahr erwiesen habe, wie wenn es heisst, dass, nachdem Jahweh Rache an Edom genommen habe, was doch

zu Maleachi's Zeit Thatsache geworden war (vgl. Köhler zu Mal. 1, 4; S. 35), Juda ewig bewohnt sein solle Joel 4, 20;[1]) dass 2) ein anderer Theil der Weissagungen hinsichtlich seiner Zeitbestimmung unwahr gewesen sei, wie z. B. nicht in Verbindung mit der Eroberung von Damaskus und Samaria und nicht unter Ahas selbst das assyrische Unglück über Juda hereingebrochen ist (Jes. 7, 16 f.); dass 3) ein weiterer Theil der Weissagungen nicht in seiner Art sich bewahrheitet habe, wie nicht die Verheissung von der künftigen Königsherrschaft des Hauses David (Hes. 34, 23 f. etc.). — Also muss die erwähnte These gerechtfertigt werden.

Die Vertheidigung der Behauptung, dass die Weissagungen sich nicht in der Folgezeit als unwahr erwiesen haben, muss ich mit einer Betrachtung der auf die Erfüllungsfrage bezüglichen Erörterungen Kuenens beginnen. Denn dieser meint (De Prof. I. p. 79—109), auf diejenige Art, welche ich sattsam beleuchtet habe, bewiesen zu haben, dass das Selbstbewusstsein der Propheten ungeeignet sei, den Ursprung des prophetischen „Wort Jahwehs" erkennen zu lassen. Deshalb will er den Erweis der Menschlichkeit, oder Göttlichkeit der proph. Aussprüche aus ihrem Nichterfülltsein, oder ihrem Erfülltsein schöpfen. Nachdem er nun (I. p. 113) den Satz „Die Verwirklichung einer Weissagung lässt in den meisten Fällen mehr als eine Erklärung zu; die unerfüllte Vorhersagung aber kann nimmermehr aus übernatürlicher Offenbarung abgeleitet werden" vorausgeschickt hat, spricht er zuerst (I. p. 114—320) von unerfüllten Weissagungen und dann (II, p. 1—65) von [nach seiner Meinung freilich blos angeblich] erfüllten Weissagungen. Den Beweis, welchen das Unerfülltsein von Weissagungen gegen deren göttlichen Ursprung leiste, will er sich weder durch die Theorie vom perspectivischen Character der Prophetien (I. p. 154—156), noch durch die von der Bedingtheit derselben (II. p. 67—71) zerstören lassen.[1]) Den gegentheiligen Beweis aber, welchen das Erfülltsein von Weissagungen liefert, will er auf verschiedene Weise der Kraft berauben. So lässt er Jesaja 31, 8 ganz in den Hintergrund treten (II. p. 21, Anm.),

1) Vgl. andere Stellen mit „ewig" Jes. 54, 8; 55, 3; 34, 10. 17; Jer. 51, 62, und mit „nicht mehr" Am. 9, 15; Nah. 1, 14; Hes. 39, 28 f.; Jes. 51, 22; 52, 1; 54, 9; 62, 8; ferner die Ankündigung „nahe ist der Tag des Herrn" Joel 1, 15; 2, 1; 4, 14; Zeph. 1, 7. 14; Hes. 30, 3; Obad. 1, 15!

2) Auf Beides komme ich S. 386 ff. zurück.

aber behauptet um so ausführlicher (p. 21—27), Jes.'s Weissagung habe sich nicht durch das 37, 36 erzählte Ereignis bewahrheitet, weil ja doch die Assyrer nicht vor Jerusalem, sondern vor Libna, Eltekeh, oder auch Pelusium, ferner nicht erst im 3. Jahre, sondern sofort, endlich auch nicht durch das Schwert, sondern durch die Pest vernichtet worden seien. Und was an Voraussicht übrig bleibe, habe Jesaja aus politischer Combination und aus seinem Glauben an Jahweh geschöpft, und eben dieser Glaube des Propheten habe Jerusalem gerettet. Dass ein solches Urtheil mit den proph. Aussprüchen ganz unvereinbar ist, habe ich schon oben S. 279 ff. hinreichend erwiesen. Ueber Jeremia 28, 17 sagt er p. 34 s.: „Jer. 28 wird wohl Niemand entscheidendes Gewicht zuerkennen. Manche solche Bedrohung mit dem Zorn der Gottheit ist auf eben so treffende Weise durch die Zukunft besiegelt worden, sei es weil sie auf die Einbildung derer, welchen sie galt, grossen Eindruck machte, sei es auch durch Zufall, wie man es nimmt. Gerade dann, wenn die Thatsachen sie befestigen, bleiben solche Ankündigungen in der Erinnerung fortleben, während sie sonst sehr leicht in Vergessenheit gerathen. Wer wird dann aus diesem einzigen Bericht Folgerungen ableiten dürfen, die ihn sonst [bei unerfüllten Bedrohungen] in grosse Verlegenheit bringen würden? Ueberdies haben wir keine Sicherheit, dass die Uebereinstimmung zwischen Jeremia's Vorhersagung und dem Ausgang so zutreffend war, wie es uns jetzt erscheint. Die Erzählung, welche vor uns liegt, wurde nicht sofort nach der Begegnung, sondern nach Hananja's Tod gemacht, welcher im letzten Verse mitgetheilt wird. Wenn sie auch durch Jeremia selbst geschrieben ist (siehe v. 1 „in diesem Jahre sprach zu mir Hananja etc.), so ist sie uns dann doch nicht in ihrer ursprünglichen Form bewahrt, wie die Schreibweise der Eigennamen und andere Abweichungen beweisen. Wir wissen also nicht, ob in der That der Tod Hananja's in diesem Jahre in so unzweideutigen Ausdrücken vorausgesagt wurde". Kuenen hat freilich einen falschen Ausgangspunct, weil ihm das Selbstbewusstsein der Propheten kein sicheres Fundament für das Urtheil zu sein scheint, dass die Wahrheit der proph. Aussprüche das erste Präjudiz für sich hat, und dass es vielmehr gilt, die scheinbar nicht wahren Aussprüche in ihrer Wahrheit zu schützen. Wie kann er ferner behaupten, man habe Drohungen der Propheten, die sich nicht erfüllt hätten, vergessen, da doch, wenn dies Gewohnheit in Israel gewesen wäre,

viele scheinbar unwahre Prophetenworte in der Tradition hätten vernachlässigt werden müssen? Wie kann weiter auch nur vermuthet werden, erst durch die Ueberarbeitung des 28. Cap. sei die Uebereinstimmung zwischen Jeremia's Drohung und Hananja's Tod hergestellt worden, während doch die israelitische Geschichtserzählung sich sonst nicht geschäftig zeigt, scheinbare Discrepanzen zwischen Vorhersagungen und Erfüllung zu beseitigen? — Die Voraussagung der 70jährigen Gefangenschaft Israels habe sich nicht buchstäblich, aber ohne Zweifel erfüllt, sagt Kuenen ferner (p. 46), aber in Jeremia sei die Hoffnung auf eine Rückkehr Israels in seine Heimath nur ebenso lebendig gewesen, wie in den Gefangenen selbst (Jer. 29, 4), und nicht Gott habe dem Jeremia das Ende der Gefangenschaft versichert und darnach auch eintreten lassen, sondern Jeremia's Prophetenhoffnung habe „durch ihren sittlichen Einfluss die Wiederherstellung Israels zuwege gebracht, oder wenigstens kräftig befördert" (p. 47). Darin zeigt sich nur wieder der falsche Ausgangspunct Kuenens, wonach er die Propheten, welche doch ohne ihren Gott gar nichts sein wollten, auf ihre menschliche Einsicht stellt, und wonach er ihnen mit den falschen Propheten sowie dem Volke Israel, wovon sie sich wesentlich unterschieden, die gleiche Stufe anweist. — Endlich über die aus Hesekiel angeführten (oben S. 370) erfüllten Weissagungen sagt er (p. 56 s.): „Bei ihnen muss jeder Versuch, die Prophetie natürlich zu erklären, nothwendig zu kurz ausfallen; man versuche doch, die Voraussagung betreffs des Schicksals Zedekia's aus Hesekiels eigenem Nachdenken und Combinationsgabe abzuleiten! Wirklich werde ich mich hier solcher Bemühungen sorgfältig enthalten. Und doch kann ich nicht zugeben, dass die supranaturalistische Erklärung in diesem Falle die einzig mögliche ist. Vielmehr scheint sie an verschiedenen Puncten mit unleugbaren Thatsachen in Conflict zu kommen". Er meint nämlich, es sei zunächst (p. 57 s.) für die übernatürliche Ableitung der angegebenen Voraussagungen Hesekiels verhängnisvoll, dass seine Aussprüche über Tyrus und Aegypten sich nicht als wahr erwiesen hätten. Einen Versuch, diese angebliche Unwahrheit zu erklären, macht aber Kuenen nicht; vgl. unten S. 390 ff.! Ferner seien nicht alle in Cap. 1—24 enthaltenen Aussprüche in die 1, 2; 8, 1; 20, 1; 24, 1 angegebenen Zeiträume gefallen. Denn 17, 15 rede von thatsächlichem Abfall Zedekia's und dieser habe nicht zwischen dem 5. und 7. Jahre seiner

Regierung stattgefunden (Smend zu 17, 1 stimmt bei). Aber 17, 15 sagt nur, dass Zedekia Boten nach Aegypten gesandt habe, und wer will behaupten, dass Zedekia nicht schon vor seinem 7. Regierungsjahre Unterhandlungen mit Aegypten angeknüpft habe, dass die Verhandlungen abgebrochen und wieder aufgenommen worden sind? Ebenso, sagt Kuenen p. 60, beweise der Umstand, dass 21, 33 die Schmähung erwähnt sei, welche die Ammoniter erst nach Jerusalems Eroberung bethätigt hätten, dass 21, 33 aus der auf Jerusalems Niederlage folgenden Zeit stamme (Smend z. St. pflichtet wieder bei). Aber diese Meinung beruht doch wenigstens auf einer petitio principii, denn nur wenn Hesekiel nicht das künftige Schicksal Juda's und Ammons vorausgesagt haben könnte, dann könnte er auch nicht die Schadenfreude gewusst haben, welcher die Ammoniter trotz ihrer überdies vielleicht ganz vorübergehenden Freundschaft mit Israel (Jer. 27, 3), wie vorher (Zeph. 2, 8), auch wieder nach dem Fall Jerusalems Ausdruck geben würden. Und selbst wenn sich von 17, 15 sowie 21, 33 erweisen liesse, dass sie in falsche Zeitabschnitte eingereiht seien, so würde sich daraus kein Schluss auf die unrichtige Einreihung der Stellen ziehen lassen, welche oben S. 370 als erfüllte angegeben sind. Und wenn Kuenen p. 63 meint, es sei dem Propheten bei der Zusammenstellung seiner Aussprüche um die geschichtliche Wirklichkeit im ganzen nicht zu thun gewesen, sondern nur darum, zur Ermahnung seiner Leser ein geschlossenes und anschauliches Ganze zu entwerfen, so fragt man sich vergebens, wie zur besseren Erreichung dieses angeblichen Zweckes die unhistorische Einreihung von Aussprüchen dienen konnte. Wenn er aber endlich (p. 64) annimmt, dass die Thatsachen auf die letzte Redaction der Voraussagungen einflussreich gewesen seien (vgl. Smend oben S. 303), so muss man dagegen nicht nur im Namen des Propheten Verwahrung einlegen, sondern auch im Namen der angeblichen späteren Redactoren, welche durch die angebliche falsche Einreihung von 17, 15 und 21, 33 ihr trügerisches Spiel verrathen haben sollen. Durch solche Beweise wird nicht der Satz bewiesen, mit welchem Kuenen p. 64 seine Untersuchung schliesst: „Insofern Hesekiels Prophetien, was den Character ihrer Erfüllung anlangt, von denjenigen der früheren und späteren Propheten wesentlich verschieden sind, sind sie keine wirklichen Vorhersagungen, sondern historische Erinnerungen in prophetischer Form, vaticinia post

eventum".[1]) Auf solche Art lassen sich die Voraussagungen Hesekiels, deren natürliche Erklärungen Kuenen eingestandenermaassen selbst nicht versuchen will, nicht als Beweise seines unmittelbaren Verkehrs mit Gott aus dem Wege räumen.[2])

Und wie nun Kuenen meint, dass er die Göttlichkeit der proph. Aussprüche als unrichtig, dagegen deren Entstehung aus dem Glauben der Propheten als richtig (II. p. 66—104; vgl. dagegen oben insbes. § 25; S. 287 f.; § 28!) und wiederum die in den alttestl. Geschichtsbüchern über die Propheten enthaltenen Berichte als unhistorisch erwiesen habe (p. 105—198):[3]) so meint er auch, nicht nur (p. 199—257) durch Hinweis auf die im N. T. sich findende Citirung der LXX sowie dessen allegorische Auslegungen gezeigt zu haben, dass das N. T. keine äusserliche, eigentliche Erfüllung prophetischer Aussprüche sei, sondern auch (p. 258—318) zeigen zu können, dass „dasjenige, was[4]) man noch die Verwirklichung einer Prophetie zu nennen pflegt, in Wahrheit eine frei damit zusammengestellte Erscheinung ist" (p. 259). Denn der Particularismus der Propheten[5]) sei von Jesus und seinen Schülern nicht festgehalten (p. 262 ff.), das N. T. stelle die materiellen Segnungen wenigstens nicht in den Vordergrund (265 ff.), mache die Christen zum Volke Gottes (268 f.), lehre die persönliche Unsterblichkeit (270 f.), Christus sei nicht Davidssohn, wie das A. T. es verstehe (273 ff.; Matth. 22, 45), er könne ferner ebensowenig, als Mal. 3, 1 f. genau in Joh. dem Vorläufer des Messias erfüllt sei, der Prophet von 5 M. 18, 15 (279 ff.), oder der Knecht Jahwehs von Jes. 40—66 (286 ff.), oder der Gerechte der Leidenspsalmen (291 ff.), oder der Menschensohn von Dan. 7 (296 ff.) genannt werden. Es könne fernerhin dieses zwischen

---

1) Ewald, Hitzig, Zunz, Fürst nennt er seine Vorgänger.

2) Auch v. Orelli sagt im Art. Ezechiel in der PRE. IV (1879), S. 468: „Ez.'s auf den Zeitpunct der palästinischen Begebenheiten bezügliche Weissagungen stehen noch heute als Beweis für die Sehergabe der Propheten da, der sich nicht beseitigen lässt; vgl. z. B. 12, 12 f.; 21, 23 f.; 42, 2; 24, 17 mit 33, 22".

3) Während ich bei allen Selbstzeugnissen der Propheten darthun konnte, dass die israelitische Geschichtstradition eine substantielle Uebereinstimmung mit denselben zeigt; vgl. Bd. I. S. 134 ff. und dann weiter bei jedem §!

4) nämlich die „geistliche Erfüllung".

5) Als wenn es nicht auch universalistische Prophetien, wie Jes. 2, 2—4 etc., gäbe.

der Prophetie und dem N. T. waltende Verhältnis nur so erklärt werden, dass die christl. Religion als die Vollendung der israel. Religion aufgefasst werde (301), und zwar sei, im Gegensatz zur priesterlichen Richtung, „der Prophetismus die Basis, worauf Jesus und die ersten Prediger des Christenthums fortbauten, oder, anders ausgedrückt, die Richtung, worin sie die religiöse Wahrheit weiter entwickelten" (304). Diese Beziehung Jesu und der ersten Christen zur Weissagung könne nur dann begriffen werden, wenn die Idee der Entwickelung in den Kreis unserer Betrachtung aufgenommen werde und darin einen entscheidenden Einfluss erhalte (306). Nämlich die Zukunftserwartungen Israels hätten sich seit Maleachi weiter entwickelt, wie die Sektenbildung, die Entstehung von Apocalypsen und eines zweiten Schriftsinnes (nach H. Schultz, 2. Aufl. S. 828—831) beweise (307 f.), und es müsse dies auch an sich vorausgesetzt werden, denn „wenn die ersten Gläubigen des Christenthums noch ganz auf dem Standpunct der alten Propheten und Dichter gestanden hätten, dann würden sie Jesum von Nazareth nicht als den Messias angenommen haben; ihre mehr individuelle als nationale, mehr geistliche als sinnliche, mehr universalistische als particularistische Auffassung der heil. Schriften sei eine der Bedingungen ihres Anschlusses an Jesus oder, in späterer Zeit, an die Gemeinde seiner Bekenner (309). Später sei die zwischen dem A. T. und dem Christenthum gähnende Kluft durch die allegorische Exegese ausgefüllt worden (311), welche der wissenschaftlichen (313) weichen müsse.

Gegen dasjenige, was Kuenen über das zwischen der alttestl. Weissagung und dem Christenthum bestehende Verhältnis sagt, muss ich dies bemerken. 1) Kuenen mag doch die Abweichung des N. T. von der Weissagung noch so weit spannen, und dieselbe mag auch in Wirklichkeit noch so gross sein, dadurch wird weder a) die Göttlichkeit der proph. Aussprüche alterirt, noch b) die Verbindung zwischen der Entstehung des Christenthums und der Weissagung zerrissen. Denn a) die göttliche Wahrheit der Prophetien hängt nicht davon ab, dass ihnen in der Folgezeit eine Thatsache entsprochen hat, wie ich noch weiter zeigen werde, und b), dass ebenderselbe Gott die Propheten bis zu Johannes berufen und auch seinen Sohn in die Welt gesandt hat, dass also von göttlicher Seite her Altes und Neues Testament in Verbindung mit einander stehen, diese Thatsache wird sich die Menschheitsgeschichte nicht aus ihren Annalen streichen lassen.

Denn dass Johannes und Jesus nicht durch ihre eigene Initiative der Hoffnung Israels einen Abschluss haben geben wollen, dies ist nach dem Vorbild der Apostel und Märtyrer schon wegen der energischen Rigorosität des Busspredigers und des Heilandes gegen alle Scheinheiligkeit und gegen das Sichsetzen auf Mose's Stuhl (Matth. 23, 2) für alle Zeit zu vertheidigen. Und wodurch Zeitgenossen Jesu trotz ihrer sinnlichen und particularistischen Ansichten (z. B. Simeon wartet auf den Trost Israels Luc. 2, 25) zu dem Bekenntnis gebracht worden sind: „Wir haben geglaubt und erkannt, dass Du bist der Heilige Gottes“ (Joh. 6, 69), darüber siehe Bd. I. S. 125. 166, Anm. 2; vgl. auch Bd. II. S. 213 f. Freilich Kuenen meint, während er doch 120 Seiten lang über das N. T. handelt, nur gerade den einen Punct „unentschieden lassen zu können, ob man den Stifter des Christenthums als Sohn Israels, oder als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne anerkennen müsse“ (II. p. 310). — 2) Wie die Entstehung der religiösen Parteien und die in den Apocalypsen enthaltenen messianischen Anschauungen Zeitgenossen von Jesu zu dessen Anerkennung hätten geneigt machen können, hat Kuenen selbst nicht angegeben und konnte es auch nicht; denn auch die Messiashoffnungen der nachprophetischen Zeit waren national, sinnlich und particularistisch; vgl. nur Dan. 2, 44; 7, 27; 12, 1; Psalmen Salomo's 17, 50. 34 f. 32. Im Gegentheil ist sicher, dass die geistliche Auffassung der Messiashoffnungen nicht einmal die zwölf Apostel geneigt gemacht hat, in Jesus von Nazareth den Erfüller der Messiashoffnung ihrer Zeit zu erkennen. Denn sogar im Kreise der Zwölf wurden die körperlichen Messiashoffnungen gehegt und mussten immer wieder bekämpft werden (Matth. 18, 1 ff.; 19, 27 ff.; 20, 22 ff.; Luc. 23, 21: die Emmausjünger: Wir hofften, er sollte Israel erlösen; Apostelg. 1, 6), und sogar ein Petrus wollte keinen leidenden Messias (Matth. 16, 22 ff.). — 3) Die ersten Bekenner Jesu als des Christ haben auch nicht als Freunde eines sog. zweiten Schriftsinnes von vornherein das Leben und Schicksal ihres Meisters betrachtet, sondern sie haben erst nach den Thatsachen des Lebens Jesu die partielle Uebereinstimmung zwischen denselben und Aussprüchen des A. T. erkannt und trotz derselben Lehre und Thun Jesu als eine göttliche Antwort auf die Verheissungen des A. T. festgehalten. Wie sehr dies die Idee der ersten Christen über die Beziehung des Lebens Jesu zur Prophetie war, wird uns am deutlichsten durch 1 Cor. 15, 3 f.

gezeigt: „Ich habe euch zuerst überliefert, was ich selbst überliefert bekommen habe, dass Christus für unsere Sünde starb gemäss den Schriften, und dass er begraben wurde und am 3. Tage gemäss den Schriften auferweckt worden ist". So sehr fern liegt also dem Paulus der Gedanke, vom A. T. aus etwas ins Leben Jesu hinein zu erdichten, dass er allen denen, welche bis heutigen Tages das Christusbild des N. T. so entstanden wähnen, zum Trotz selbst ausdrücklich das Schicksal Jesu mit dem A. T. in Verbindung bringt und dadurch sich frei von der Befürchtung zeigt, als könne ihm diese Berufung auf das A. T. jemals zur Quelle der Selbsttäuschung oder des Betrugs gestempelt werden.

Obgleich aber die Idee der Entwickelung der messianischen Anschauungen, welche Kuenen für das einzige Mittel ausgiebt, wodurch die Anerkennung Jesu als des Messias von seiten einer Minorität Israels erklärt werden könne, nicht diese Erklärung leistet, so urtheilt er von der Kirchenlehre und dem Supranaturalismus, dass bei deren Auffassung alttestamentlicher Weissagungen das genannte Factum unerklärlich bleiben müsse. „Denn", sagt er p. 305, „die Vertreter der supranaturalistischen Theorie betrachten und behandeln sowohl die Prophetie als die Erfüllung wie objective und unveränderliche Grössen. Sie bringen die menschliche Selbstthätigkeit, die Entwickelung der Ideen, den Einfluss der Subjectivität nicht in Rechnung. Sie vernachlässigen, m. a. W., bei der Beurtheilung und Würdigung geschichtlicher Erscheinungen alles dasjenige, was die Geschichte zu demjenigen macht, was sie ist. Dieser Fehler kann wohl nur zu einer falschen Auskunft führen". — Nun, dass 1) die Anschauung, welche sich, weil sie den Begriff der Entwickelung und zwar nach ihrer Meinung im richtigen Sinne [1]) zu ihrem Fundamente macht, die geschichtliche par excellence nennt, nichts zur Erklärung der Anerkennung Jesu leistet, ist oben nachgewiesen. 2) „Kirchenlehre" ist doch jedenfalls zunächst dasjenige, was im N. T. steht, und nach diesem sind ὅσαι ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν Χριστῷ τὸ ναί. 3) Paulus hat so geurtheilt, obgleich er Supranaturalist war. Folglich hätte Kuenen schon daraus abnehmen können, dass der

1) Nämlich ein nach seinem Ausgangspunct und Verlauf blindes sowie zielloses „Πάντα ῥεῖ, Alles ist im Flusse". — Eine Weltentwickelung, die von einem zielbewussten Geistwesen ausging, nimmt auch die mit der heiligen Schrift übereinstimmende Geschichtsbetrachtung an; vgl. Bd. I. S. 169—171!

Supranaturalismus nicht unvermögend sein kann, die zwischen der altestl. Prophetie und dem N. T. waltende Beziehung in richtiger Weise zu erklären. Und ebendeswegen, weil Kuenen diesen Punct bestritten hat, und weil er die nach seiner Meinung siegreiche Bestreitung dieses Punctes als ein Hauptresultat seiner Schrift betrachtet hat, musste ich bei der Vertheidigung meines Urtheils, dass der von mir behauptete supranaturale Ursprung der proph. Aussprüche nicht durch deren Verhältnis zum folgenden Geschichtsverlauf widerlegt werde (oben S. 368), von Kuenen ausgehen. Bei dieser Vertheidigung selbst aber bin ich in der günstigen Lage, nicht nur die Propheten, Christus und die Apostel, die alt- und neutestl. Gläubigen, sondern auch ältere und neuere Theologen zu Bundesgenossen zu haben. — Indem ich davon, dass die theilweise Nichterfüllung der Weissagungen aus dem Betrug oder der Selbsttäuschung oder wenigstens der puren Menschlichkeit des Prophetismus abgeleitet werden könnte, selbstverständlich ganz absehe, weil gegen solche Meinungen mein ganzes Buch gerichtet ist, führe ich zunächst einige Gründe an, aus welchen mit Unrecht gefolgert werden sollte, dass nicht der ganzen Weissagung die folgende Geschichte ganz zu entsprechen brauchte, und sodann diejenigen Gründe, aus welchen mir dieses mit Recht gefolgert zu werden scheint.

Erstens: Die theilweise Nichterfüllung war nicht in folgenden Ursachen begründet:

α) Nicht in der innerlichen Unmöglichkeit der gänzlichen Erfüllung, als sei Gott nicht im Stande gewesen, z. B. Israel von den Assyrern zu befreien, oder Israel in einen so herrlichen Zustand zu versetzen, wie er Jes. 60 geschildert wird. Das erstere Bedenken kleidet z. B. Smend, Stud. u. Krit. 1876, S. 610 in die Worte: „Es war nur noch eine Frage der Zeit, wann Israel den unaufhaltsam vordringenden Assyrern erliegen würde". Es war dies aber vielmehr eine Frage des Gehorsams Israels. Denn es kann die Knechtschaft und das Exil Israels nicht von einem unabänderlich sich abwickelnden Fatum, sondern nur von dem Bundesbruch Israels abgeleitet werden (I. S. 91 f.; II. S. 284). Deshalb ist nicht die moderne, sondern die proph. Ansicht für wohlbegründet zu halten, welche Smend selbst S. 620 ganz richtig so beschreibt: „Scheint uns das Endschicksal beider Reiche aus äusserlichen Gründen unvermeidlich, so findet sich bei den Propheten von einer politischen Ueberlegung der Art keine

Spur". Und dass für Gott in politischen Umständen keine Schwierigkeit für die Beschützung seines Erwählungsvolkes lag, hat er hinreichend documentirt (Jes. 37, 36 etc.). — Und wenn es, was den andern Punct anlangt, der Prophet für möglich gehalten hat, dass bei dem heimgekehrten Israel die Herrlichkeit Gottes die secundären Lichtträger überstrahle (Jes. 60, 19 f.), dürfen wir es für unmöglich erklären, dass sich das Wunder des Wüstenzuges wiederhole, und dass aus dem gewöhnlich unsichtbaren Welthintergrunde der reale Geist wie ein Flammenmeer hervorwalle? Man vergleiche nur 2 M. 3, 2: der Dornbusch brannte und verbrannte doch nicht; 13, 21; 1. Kön. 8, 10; Luc. 2, 9: *δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς*; Matth. 17, 2: sein Antlitz leuchtete wie die Sonne; Joh. 12, 28; 17, 5; 1 Joh. 1, 5; 1 Tim. 6, 16!

*β*) Nicht in der theilweise fictiösen Beschaffenheit der Prophetien. — Knobel I. S. 326 sagt: „Dass darin [in den Schilderungen einer überaus glücklichen Zeit] nicht jeder Zug als wirkliche proph. Erwartung angesehen werden dürfe, wurde schon oben bemerkt", nämlich weil die Propheten um ihres praktischen Zweckes willen sich Uebertreibungen erlaubt hätten; vgl. bei Knobel noch I. S. 231; 305—308; aber dagegen im einzelnen schon oben I. S. 22; II. S. 121 f. Es muss aber überhaupt aus dem Kampfe, in welchem die Propheten gegenüber den Herzensschauungen und Trügereien ihrer Gegner standen, die Consequenz gezogen werden, dass sie in Drohungen oder Verheissungen keine inhaltlichen Elemente einmischten, zu deren Verkündigung sie nicht durch unmittelbare Manifestationen Gottes autorisirt waren; vgl. oben S. 166 f. 174. 274. 360 f. Nur dieses muss als möglich und wahrscheinlich zugegeben werden, dass die Propheten göttliche Kundgebungen in Farben gekleidet und mit Ausführungen umgeben haben, welche sie nach ihrer individuellen Art aus den Quellen der allgemeinen Offenbarung (Natur und geschichtliche Erfahrung) schöpften; vgl. 357 f. 361 f. Also ist dem Gedanken, welchen Tholuck S. 134—138 ausführt, dass manche concrete Züge der Weissagungen nur prophetische Individualisirung seien, im allgemeinen kein Veto entgegenzustellen.

*γ*) Nicht in dem ethischen Character des biblischen Prophetismus in demjenigen Sinne, welcher oben S. 320 f. 353 f. besprochen worden ist, wonach er Weissagung, aber nicht Wahrsagung und Vorhersagung zu geben hatte; vgl. Köster S. 309; Küper S. 32. Dagegen siehe oben S. 321.

δ) Nicht in dem blos geistlichen Sinn der Weissagungen. — Die spiritualistische Auffassung der Prophetien, welcher die allegorische Exegese diente, herrschte bekanntlich bis weit in unsere Zeit herein. Vgl. Diestel, Gesch. S. 375 f. noch über Sal. Glass; Merx, Joel z. B. S. 412; auch Luthers Worte (bei Hering, Luthers Mystik, S. 45 f.): „Das Wort Gottes war zwar den Propheten klar, dem Volke aber unter dem Typus von zeitlichen Gütern oder Uebeln verhüllt, das diese fleischlich verstand, obschon die Propheten sie geistlich meinten". Hengstenbergs Spiritualismus erkennt man schon aus dem, was aus seiner Abhandlung von 1833 oben S. 319 citirt ist; insb. aber handelt er über den „bildlichen" Character der Weissagung in Christol. III, 2, S. 200—210. Halben Spiritualismus lehrt auch Hävernick, Einl. II, 2, S. 47—51; Keil § 62; Küper S. 87; auch Kurtz, Gesch. I. S. 240 f. — Die realistische Auffassung ist aber hinreichend vertheidigt worden von Crusius, Hypomn. I. S. 602; Steudel, Tüb. Zeitschr. 1834, S. 100 f. 107—110. 116 f.; bes. deutlich Vorlesungen (1840), S. 271 ff.; v. Hofmann; vgl. darüber Delitzsch, Die bibl.-proph. Theol. (1845), S. 164—172; insbesondere auch Bertheau a. a. O. S. 330 f. 333 f. 353—356. 372; Tholuck S. 146—153; Oehler § 216, 4; Riehm S. 148—151; H. Schultz S. 240 f. — Die realistische Exegese ist die richtige. Sie ist inbegriffen in dem Princip der grammatisch-historischen Auslegung, dieser Errungenschaft der Hermeneutik hauptsächlich seit J. A. Ernesti und Sal. Semler; vgl. Diestel, Gesch. S. 622—631; Wold. Schmidt, Art. Hermeneutik in PRE. VI (1881), S. 33.

ε) Nicht in dem dunklen[1]) und typologischen[2]) Character der Weissagung. — Ich habe weder selbst Stellen gefunden, um derentwillen ein solcher Character der Prophetie zuzusprechen wäre, noch wird er durch die von Hengstenberg und Küper angeführten begründet. Nämlich Hengstenberg will aus Jes. 6, 9 f.; 29, 10—12; Jer. 23, 20; 30, 24 nur beweisen, dass die Weissagungen dem fleischlich gesinnten Theile des Volkes unverständlich gewesen

1) Köster S. 249: „Das Object der Weissagung war den Propheten nie ganz deutlich"; Baur, Amos S. 10: „Die Propheten hatten bei ihrer Verkündigung die göttlichen Wahrheiten selbst noch nicht klar und vollständig erfasst"; Hengstenberg, Christol. III, 2, S. 211—216.

2) Düsterdieck p. 76: „Non in rebus solum, ut ex Dei dispositione aguntur, typi sunt, in verbis quoque sunt hominum non sine Deo editis"; Küper S. 86; Lange, Genesis, S. 95.

seien, aber aus den Fragen Śacharja's (4, 4f. 12f; vgl. 1, 9; 2, 2), dass „bei denjenigen Visionen, denen wie Hes. 40—48 keine Erklärung nachfolgte, der Sinn dem Propheten theilweise dunkel bleiben musste". Vielmehr ist jedoch aus der Analogie von Am. 7, 8; 8, 2 und Sacharja zu schliessen, dass Gott auch dem Hesekiel eine besondere Deutung der Vision Cap. 40 ff. gegeben hätte, wenn er eine solche für nöthig gehalten hätte. Küper beruft sich auf Jes. [vielmehr: Jer.] 33, 3 „ich will dir verkünden Grosses und Verschlossenes, was du nicht kennst". Da dies aber sowohl heissen kann „was du jetzt nicht kennst" als „was du auch später nicht kennen wirst", so haben wir nach der sonstigen Analogie, wonach die Propheten bewusste und eingeweihte Herolde der göttlichen Verkündigungen waren, kein Recht, die auch an sich unnatürliche zweite Erklärung vorzuziehen. Die erstere Erklärung haben deshalb auch z. B. Graf z. St. und Hgstb. II, S. 512 als selbstverständlich gewählt. Küper erwähnt dann noch Sach. 4 und Hab. 2, 1—3, aber auch diese letztgenannte Stelle enthält nichts von einer Dunkelheit der Weissagung. Zu demselben Resultat ist auch Steudel, Tüb. Zeitschr. 1834, S. 129 und in dem Anhang S. 132—138 „über das Unverständliche, welches für die Propheten ihre eigenen Orakel gehabt haben sollen", auch Vorlesungen S. 275 gekommen. — Was 1 Petri 1, 10—12 anlangt, so sagt zwar auch Huther z. St., dass „bestimmte Belegstellen zu dem dort ausgesprochenen Gedanken namentlich das Buch Daniel (12, 4. 9. 10. 13) biete"; er hat aber keine Stelle aus einem andern Buche beibringen können. Ich muss nun freilich doch an das „Herr, wie lange?" Jes. 6, 11 erinnern. Aber dadurch wird nicht im allgemeinen erwiesen, dass die Offenbarungen für die Propheten selbst die Eigenschaft der Dunkelheit besessen hätten. Dies folgt auch nicht aus dem, was oben S. 295 als möglich zugegeben wurde. — Mit Rücksicht auf diese Schlussbemerkungen wurde oben S. 219 die Möglichkeit offen gelassen, dass Gott seinerseits in seiner Allwissenheit bei einzelnen Offenbarungen voraussah, denselben werde, weil ihre Realisirung durch Israels Ungehorsam unmöglich gemacht würde, einstmals eine andere geschichtliche Realität entsprechen; aber es ist nicht erlaubt, die Bedeutung der Weissagungen und dasjenige, was ihnen in der weiteren Heilsgeschichte entsprochen hat, als deren „Sinn" und „Inhalt" (Küper S. 90) zu bezeichnen. Und es ist zu rathen, dass man die Prophetien, d. h. die directen Hinweise auf das Endheil,

nicht mit den Typen (oben S. 306), diesen indirecten Hinweisen auf die Heilszukunft, in Verbindung bringt. Es scheint mir auch nicht mit v. Orelli (Weissagung S. 47) gesagt werden zu können, dass Bestandtheile der Typen in die Prophetien eingedrungen seien: Jes. 53 die Geduld des Lammes, ferner Züge von der Erlösung aus Aegypten, endlich David Hos. 3, 5; Jer. 30, 9. Denn Jes. 53, 7 liegt nur ein Vergleich vor. Ein eben solcher ist die Verwendung der Geschichte vom Auszug aus Aegypten, vgl. Hab. 3, 6. Endlich Hos. 3, 5 etc. bezeichnet David sein ganzes Königsgeschlecht; vgl. Graf zu Jer. 23, 5.

ζ) Nicht in der perspectivisch-optischen, oder complex-apotelesmatischen, oder comprehensiv-eschatologischen Art der Weissagung. Ein solcher Character ist der Prophetie nicht erst in neuerer Zeit zugeschrieben worden. Vgl. aus der früheren Zeit bei Keil, Com. zu Matth. S. 474; über Luther bei Merx, Joel, S. 421 f.; über A. H. Francke bei Diestel S. 525; von J. A. Bengel die bekannte Stelle im Gnomon (1742) zu Matth. 24, 29; bei Chr. A. Crusius, Hypomn. I. (1764), S. 621;[1]) Velthusen, De optica rerum futurarum descriptione ad illustrandum locum Jes. 63, 1—6 (geschrieben 1776; neu herausgegeben 1799 in Commentationes theologicae, ed. a Velth., Kuinoel, Ruperti p. 75—116);[2])

---

1) „Res, quas Prophetae praedicunt, plerumque sistuntur complexe, ita ut in universo suo ambitu summatim spectentur, vel *κατὰ τὸ ἀποτέλεσμα*, h. e. secundum id, quod res erit, ubi ad fastigium suum pertigerit; non item adduntur partes singulae, nec successiva graduum consecutio, etiam ubi de remotis, vel per tempora longe dissita divisis dicitur"; vgl. S. 629. 644 s.

2) p. 77: „Non solum ex legibus poetices, sed etiam ex optica rerum procul distantium specie haud raro futurorum eventuum repraesentatio diiudicanda est; atque ita prophetarum imagines non tam poemati (quatenus ars pingendi a poesi in tanta utriusque consensione distingui solet) sunt similes, quam picturae potius, quae obiectorum variis intervallis disiunctorum multitudinem sub unum quasi oculorum obtutum colligit". — Zum geschichtlichen Verständnis muss man sich vielleicht darauf besinnen, dass 1753 Lowth (vgl. oben I. S. 193) die Propheten als Dichter behandelt hatte; vielleicht auch darauf, dass 1766 Lessings „Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie" erschienen war. — Zu beweisen suchte er seine Meinung, indem er daran erinnerte, dass die Propheten Seher und ihre Weissagungen Gesichte genannt worden seien. Er fährt dann p. 78 fort: „In primis autem huc referenda sunt exempla vatum in loco eminentiori constitutorum, ut rerum procul sitarum ambitum totum uno quasi oculorum obtutu complecterentur: Hab. 2, 1; Hes. 40, 2; Apoc. 4, 1; 21, 10. Dann beruft er sich auf die Auctorität Virgils, ad cuius normam si prae-

Hengstenberg, Christol. 1. Aufl. I, 1 (1829), S. 305 ff. — Schon Steudel, Tüb. Zeitschr. 1834, S. 122 bemerkte dagegen: „Sollte denn selbst, wenn wir uns denken, was gewiss nicht bei allen Orakeln sich denken lässt, es lag, wie in einem Gemählde, Gegenwart, nähere und fernere Zukunft neben einander vor dem Auge des Sehers, die Zeichnung von uns als so misslungen angenommen werden, dass auf ihr die Perspective gar nicht beobachtet wurde und somit das Fernste und das Nächste, ohne sich von einander zu unterscheiden, zusammenfloss? Da müssten wir doch den Zeichner als schlecht erfahren in seiner Kunst uns denken. Der allein gute und richtige Zeichner der Zeit — eben der heilige Geist — würde gewiss die einzelnen Parthien in so richtiges Verhältniss neben einander gestellt haben, dass die Propheten nicht umhin konnten, das Näherliegende von dem Fernerliegenden zu unterscheiden"; vgl. Steudels Vorlesungen S. 274. Trotzdem haben Köster S. 250 und Hävernick, Einl. II, 2, S. 45 die ältere Meinung beibehalten, letzterer, indem er S. 46 in unstichhaltiger Weise bemerkte, es sei keine falsche Vermengung des Vorder- und Hintergrundes, wenn dasjenige, was seine höhere von Gott in dem Geschichtsgange seines Reiches angewiesene Stellung habe, seiner Bedeutung für den Propheten nach wirklich verbunden und zusammengestellt sei. Man hat aber doch seitdem, obgleich man sich gewöhnlich noch auf Bengel und Velthusen beruft, weniger den perspectivischen, als den complexen Character der Prophetie angenommen. So schon Delitzsch, indem er (Die bibl.-proph. Theol. 1845, S. 99 f.) die hermeneutische Regel von Crusius lobte, vgl. noch seinen Jesaja 1879, S. 123. Und Hengstenberg hat in der 2. Aufl. der Christol. (III, 2, S. 193) ausdrücklich die Theorie Velthusens als eine zu mechanische bezeichnet und hat in Folge dessen erklärt, das Nebeneinander, in welchem bei den Propheten oft der Zeit nach weit aus einander liegende Begebenheiten erschienen, begreife sich (194) „aus dem

cepta, ex quibus carmina sint interpretanda, diriguntur, metuendum non erit, ne visionibus aut frivolis ingenii inventis haec inniti dicatur interpretandi ratio. Virgil nämlich habe Aen. VI, 752 ss. den Anchises einen Hügel besteigen lassen, um dem Aeneas sein zukünftiges Geschlecht zu zeigen. Anchises habe daher aus optischer Täuschung an Romulus sogleich Caesar und Augustus angereiht und dann erst auf Numa mit „Quis procul ille etc.?" hingewiesen. Dieser Frage sei die von Jes. 63, 1 ganz ähnlich. — p. 83, Anm. spricht er von „perspectivischen Vorstellungen".

ideellen Charakter der proph. Rede, daraus, dass die Propheten es in der Regel mit allgemeinen Wahrheiten zu thun haben, nicht mit Thatsachen in ihrer empirischen Besonderheit, eine Regel, die freilich zahlreiche Ausnahmen erleidet, da die blose Darlegung der allgemeinen Wahrheiten bei dem Schwachglauben der Gemeinde Gottes nicht hingereicht haben würde, die Propheten also nicht selten, um diesem aufzuhelfen, in die Details eingehen mussten. Diese Ausnahmen aber können die Regel nicht aufheben." Ungefähr in dieser Auffassung finden wir dieselbe Ansicht bis in die neueste Zeit, vgl. Keil, Einl. § 62 und zu Matth. 24 (S. 482 „optisch-complexe Form"); Küper S. 71. 86 f.; auch Bleek, Einl. S. 440; Dillmann in Schenkels BL. IV, S. 615; Oehler § 215, 1. Nur hat, während Tholuck S. 62, indem er gegen den „perspectivischen" Character richtig auf die geringe Zahl der durch Vision empfangenen Offenbarungen hinweist, die complexe Form der Prophetie vielmehr aus der „Ahnung" ableiten möchte,[1]) v. Orelli S. 38 f. wieder mehr vom visionären Ursprung der Prophetie aus stark den perspectivischen Character derselben im Sinne der Aelteren betont. — Nach meinem Urtheil ist aber auch der complexe, eschatologische Character, wonach schon die Weissagung selbst die nächsten und fernsten Stadien der Entwickelung des Gottesreiches zusammengenommen hätte, also schon die Prophetie und folglich schon der Prophet selbst z. B. Jes. 7, 14 ff. an die nächste und fernste Entwickelung hätte gedacht wissen wollen, der Prophetie durch Bertheau (Jahrbb. f. d. Th. 1859, S. 615—624) mit stichhaltigen Gründen abgesprochen worden. Er sagt z. B. S. 617 f.: „Wäre Jes. 7 f. nur gesagt: Der Messias wird geboren, er wird erwachsen zum Kriegshelden, Davids Thron be-

1) „Beruht die Ahnung auf einem Ferngefühl der in der Gegenwart schon werdenden Zukunft, so werden auch die Ereignisse der nächsten Sphären dem Propheten bestimmter in das Bewusstsein treten, als die entfernteren, und sind es überhaupt nur gewisse hervorragende Momente der Zukunft, welche ihm vor das Bewusstsein treten — gleichsam die Knotenpuncte der Geschichte —, so ist begreiflich, dass, wo die dazwischenliegenden Mittelglieder fehlen, das in ferner Zukunft liegende sich an die Anschauung der nächsten Zeit anschliesst." — So wenig aber gemäss meinen Ausführungen (oben S. 6—9) ein optischer Character der Prophetie aus dem Grunde zugeschrieben werden könnte, weil sie in ihrem ganzen Umfange auf äusserem Schauen beruht hätte, ebensowenig aus dem Grunde, weil sie aus „Ahnung" d. h. innerem Schauen hervorgegangen wäre (oben S. 192 f.).

steigen etc., so würde man der Ansicht vom Schauen gemäss die auf den Messias sich beziehenden Worte aus dem Zusammenhang der von Damaskus und dem nördlichen Reiche etc. handelnden Weissagung vielleicht herausreissen und sie ohne geschichtliche Vermittelung auf den 700 Jahre später erscheinenden Jesum den Christ beziehen können. Aber es wird nicht nur auf sein Erscheinen hingewiesen, sondern zugleich auf die bestimmten geschichtlichen Verhältnisse, unter denen er erscheinen wird: seine Geburt fällt in die Zeit, wo durch Gottes Gnade dem Volke des südlichen Reiches Befreiung von dem furchtbaren Drucke wird etc. Wir müssen doch sagen: Jesaja spricht von dem Messias nicht so, dass er in keiner weiteren Verbindung mit den Ereignissen seiner Zeit steht, sondern beschreibt ihn, wie er mitten unter den Ereignissen seiner Zeit dasteht, ihre Leiden mit durchmacht und nach dem Gericht über die Weltmacht der Zeit als der messianische König herrscht. Ebenso bei Mi., Jer., Ez. etc.“ — In der That hat doch weder Jesaja noch das Volk, welchem seine Weissagung (Cap. 7 f.) verkündigt wurde, gedacht, dass die Vorhersagung zu einem andern Zeitpuncte und in einem andern Zeitrahmen sich erfüllen werde, als innerhalb der Weissagung selbst angegeben ist. Da dies zweifellos richtig ist, so urtheile ich, dass Gott nicht schon bei der Prophetie selbst die verschiedenen Perioden seines Reiches zusammengefasst hat, dass er aber das durch die Prophetie Geweissagte in der Wirklichkeit in verschiedene Stadien sich hat zerlegen lassen. Nicht in der Prophetie selbst schon kam das übermenschliche Zeitmaass Gottes zur Anwendung, aber in der auf die Prophetie folgenden Zeit bewährte sich das Wort (Ps. 90, 4): „Tausend Jahre sind, o Gott, in deinen Augen wie der gestrige Tag, wenn er vorüberging“. Und lehrreich ist „Gelobt sei der Herr, der seinem Volke Israel Heil gegeben hat, wie er geredet hat. Es ist nicht eines verfallen von allen seinen guten Worten (= Verheissungen), die er geredet hat durch seinen Knecht Mose“ 1 Kön. 8, 56. Denn darnach fand man die von Gott durch Mose gegebene Verheissung zwar erst, aber doch in dem Frieden erfüllt, welchen Israel durch David unter Salomo genossen hat. Also war man in Israel sich dessen bewusst, dass zwischen den von Gott und seinen Propheten beabsichtigten und verkündigten Zeitpunct einer Weissagung und deren Verwirklichung sich eine lange Zeit einschieben konnte. — Und weshalb die Verzögerung zwischen der Weissagung und der

ihr entsprechenden geschichtlichen Thatsache oftmals eintrat, dies soll im Folgenden beleuchtet werden.

Zweitens: Die theilweise Nichterfüllung war in folgenden Ursachen begründet.

α) In der Bedingtheit der Weissagungen. — Denn durchsuchen wir die Propheten, so lassen sie uns auch auf diese Frage nicht ohne Antwort, weshalb vielen Weissagungen nicht die geschichtliche Realität in der Folgezeit entsprochen habe. Denn Micha (3, 12) hatte eine Verwüstung Jerusalems angedroht, aber Jeremia beruft sich (26, 18f.) zu seiner Vertheidigung darauf, dass der König Juda's und ganz Juda durch Bethätigung ihrer Gottesfurcht Jahwehs Gnade erwirkt und ihn zu einem andern Beschluss hinsichtlich der angedrohten Strafe bewogen hätten. Ja, durch denselben Propheten Jeremia (18, 7—10) hat es uns Gott als die allgemeine Maxime seiner Weltregierung aussprechen lassen, dass er die Zurücknahme oder die Ausführung sowohl seiner Drohungen, als auch seiner Verheissungen von dem auf die Ankündigung folgenden Verhalten der Völker abhängig sein lasse. Derselbe Grundsatz Gottes ist bei Hesekiel (18, 23) zu der Frage formulirt: „Habe ich wirklich Gefallen am Tode des Gottlosen, Kundgebung Jahwehs, nicht vielmehr daran, dass er von seinen Wegen umkehre und lebe?"; ebenso 33, 11. Eben diese Art des göttlichen Verfahrens wird im Buche Jona (3, 8—10) illustrirt. Und dass darauf, ob Gott vom Propheten ausdrücklich die Bedingtheit einer Weissagung bemerken lässt, oder nicht, nichts ankommt, sehen wir gleich an dem erstgenannten Beispiel (Mi. 3, 12), denn dort ist die Drohung bedingungslos ausgesprochen. Wie sehr und wie allgemein auch das göttliche Heil von der Bussfertigkeit Israels abhing, zeigt sich (ausser in Jer. 18) auch darin, dass sich sogar dem menschlich empfindenden Herzen des Propheten über die bittere Consequenz, die sich daraus für die Beziehung zwischen Weissagung und Wirklichkeit ergiebt, Klagen entringen (Jer. 4, 10; oben S. 164f. 185f.). — Dass die Erfüllung göttlicher Zusagen von der menschlichen Leistung abhängt, wird auch ausserhalb der proph. Schriften nicht blos oftmals vorausgesagt (vgl. z. B. die grundlegende Stelle 2 M. 19, 5) sondern auch beim Abbruch der Realisirung ausdrücklich betont 1 Kön. 11, 11. Und auch nach den nichtproph. Schriften ist es gleichgiltig, ob bei der Ankündigung eines Segens oder einer Strafe auf ihren bedingten Character besonders aufmerksam ge-

macht wird, oder nicht. Denn absolut war dem David für seine That an Uria der Tod angedroht worden, aber in Folge seiner Reue nahm Gott den Beschluss zurück 2 Sam. 12, 11—13. Ferner dem Ahab war die Vergeltung für die dem Naboth angethane Vergewaltigung ohne Hinzufügung einer Bedingung angekündigt worden (1 Kön. 21, 19), und doch sprach Gott zu Elia (v. 29): „Weil sich Ahab vor mir gedemüthigt hat, werde ich das Unglück nicht in seinen Tagen kommen lassen". Ebenso bedingungslos war von Jahweh dem Hiskia der Tod in Aussicht gestellt worden (2 Kön. 20, 1), aber Gebet und Thränen des relativ frommen Königs haben eine Hinausschiebung des Todes um fünfzehn Jahre erwirkt (v. 5). Dass durch den Ungehorsam einer Person der dieselbe betreffende göttliche Rathschluss geändert werden kann, zeigt sich in dem Schicksal des Mannes Gottes aus Juda (1 Kön. 13, 21ff.). — Anstatt dass es nöthig gewesen wäre, die Bedingtheit einer göttlichen Ankündigung besonders hervorzuheben, musste es vielmehr ausdrücklich bemerkt werden, wenn ausnahmsweise eine solche unbedingt gelten sollte. So wurde Jeremia (7, 16) von Gott abgemahnt, dass er (wie es Amos 7, 2. 5, vgl. Jes. 6, 11, gethan hatte) versuche, durch Fürbitte Israel zu retten. Denn es heisst: „Und du bitte nicht für dieses Volk und erhebe nicht Jammer und Gebet und dringe nicht auf mich ein, denn ich höre dich nicht", ebenso 11, 14; 14, 11, und 15, 1 versichert Jahweh, dass, wenn auch Mose und Samuel vor ihn träten, er trotzdem nicht (während er doch 2 M 32, 31 ff. wenigstens den Straftermin hinausgeschoben hat) sich dem Volke Israel zuneigen werde. Und auch nach Hes. 12, 21 war die Periode der israelitischen Geschichte, wo Gott das äusserste Unglück über Jerusalem kommen zu lassen noch zögerte (vgl. Hab. 2, 3), vorbei, und sollte nunmehr in jenem vorexilischen Aeon Israels die Verwirklichung der Drohung nicht mehr hinausgezogen werden. So wird auch in der Menschheitsgeschichte ein Stadium eintreten, wo der Straftermin nicht mehr hinausgeschoben wird (Matth. 24, 48—50).

Der Grund für diese Bedingtheit der göttlichen Weissagungen ist nicht blos dies, dass Gott mit der menschlichen Freiheit als einem Factor rechnet, sondern auch seine grundlose Gnade, die wir als seine königliche Prärogative nicht nur anerkennen müssen, sondern aus dankbarem Herzen anerkennen wollen. Diese Gnade, vermöge welcher er sich über die bussfertigen Menschen wie über

Kinder erbarmt (Ps. 103, 13), hat von der Heiligkeit Gottes eine Brücke zu den schuldbeladenen Menschen zu schlagen gewusst, indem er den Straftermin hinausschob, körperliche Strafen in geistige verwandelte, Ersatz annahm in sachlichen Opfern und insbesondere einen Stellvertreter in seinem Sohn sandte. Eben diese Gnade Gottes hat ihn zum Abschluss eines Bundes mit der Menschheit getrieben, und darauf hin hat Gott gemäss seiner Gerechtigkeit im weiteren Sinne (= seinem bundesgemässen Verhalten) auch in seiner Treue (d. h. seinem Bestreben, seine Bundesverheissungen wahr zu machen) ein Gegengewicht gegen seine Strafgerechtigkeit besessen, welche freilich ihrerseits die Ahndung der übertretenen göttlichen Bundesforderungen heischte. Diese grundlose Gnade Gottes hat sein Herz gerührt, wenn er Vernichtung kommen lassen sollte, vgl. die ganz characteristischen Worte Jona 4, 10 f.: „Du hast dich erbarmt der Ricinusstaude, um welche du dich nicht gemüht und welche du nicht gross gezogen hast, welche das Product einer Nacht war und, eine Nacht alt, zu Grunde ging, und ich sollte mich nicht Ninive's erbarmen, der grossen Stadt, in welcher mehr als zweihundert Tausend Menschen sind, die nicht den Unterschied von rechts und links wissen, und viel Vieh?“ Vgl. wie sich Jahweh einstmals des in seinem Blute daliegenden Israel erbarmte (Hes. 16, 3 ff.). — Dürfen wir bei der Erwägung dieser Langmuth Gottes noch fragen, ob auch bei den gegen andere Völker ausser Israel ausgesprochenen Drohungen die gänzliche, oder theilweise, oder verspätete Nichterfüllung verstanden werden könne? Müssen wir nicht annehmen, dass Gott mit der Verwirklichung seiner Drohungen gewartet hat, bis auch nur noch zehn Gerechte [Röm. 2, 10 ff.] in der bedrohten Menschengesammtheit vorhanden waren, wie er Sodom und Gomorrha sogar noch wegen zehn gerechter Seelen verschonen wollte (1 M 18, 32)? Dies ist unzweifelhaft, wenn auch Fälle eintreten konnten, wo selbst die Anwesenheit Noahs, Daniels und Hiobs nicht die ganze Gemeinschaft, innerhalb deren sie sich befinden, retten kann, sondern nur diese Gerechten allein sich retten dürfen (Hes. 14, 12—20).

Also wenn auch die Propheten einerseits aufs sicherste bezeugt haben, dass Gottes Wort nicht leer zurückkomme, sondern seine Mission erfülle (oben S. 369 und noch insbes. Jes. 55, 10 f.), so haben sie doch andererseits gelehrt, dass die Fülle, mit welcher die Verkündigung Gottes zu dessen Mund zurückkehren soll, ver-

schieden gestaltet sein kann. Gottes Drohung kann als ihre Wirkung freilich das äusserliche Uebel heimbringen, welches angekündigt worden ist, aber auch die Umkehr des Bedrohten und die Zerknirschung seines Herzens. Gottes Verheissung kann sich freilich ganz in der von Gott beabsichtigten Art, aber auch an andern Personen, in einem sehr verringerten Maasse, oder in ganz verändertem Sinne erfüllen. — Diese Lehre der Propheten von der Bedingtheit der Weissagungen ist schon von den Alten anerkannt worden; vgl. über die Rabbinen bei Wähner, Antt. VIII, § 16; Luther bei Merx, Joel S. 425; Calvin ebenda S. 433; Witsius bei Diestel S. 524; Schleiermacher oben S. 319; und in neuerer Zeit ist sie besonders von Köster S. 4. 209. 226—229. 311 f. und Bertheau (Jahrbb. f. d. Th. 1859, S. 335—371) hervorgehoben worden. Zugestimmt haben Schrader in De Wette's Einl. i. d. A. T. § 248, d; Diestel S. 770; Dillmann BL. IV, S. 616; Schultz S. 242 f.; v. Orelli S. 61 f. — Verträglich mit der Bedingtheit der Weissagung ist allerdings die Behauptung von Schultz S. 244: „Mag eine Generation nach der andern das Heil sich verscherzen, das Heil kommt darum nicht minder." Denn wäre auch auf den Erlass des Cyrus hin nicht einmal die geringe Schaar von Israel ihrem Gotte treu gewesen, welche es gewesen ist, so hätte Gott seinen Sohn auch in einem andern Theile der Menschheit zum Sühnopfer dahingeben können. Gott lässt allerdings wirklich sein Heil verkündigen, mögen die Menschen hören, oder nicht (Hes. 2, 7), und Gottes Plan, sein Evangelium wenigstens bekannt zu machen, wird trotz des menschlichen Widerstrebens hinausgeführt werden (Matth. 10, 26: Es ist nichts verborgen, was nicht offenbar werde). Aber die bestimmten Aeusserungen der Propheten über die Bedingtheit, wie der Drohungen, so auch der Verheissungen erlauben nicht, mit Riehm S. 145 zu sagen: „Es wird Niemand im Ernste behaupten wollen, dass, wenn nur Israel seinem Gotte volle Treue bewiesen hätte, das messianische Heil jedesmal so bald und genau in der Weise, wie die Propheten es ankündigten, hätte erscheinen können." Ferner Tholuck S. 139 (Oehler § 216, 8 und Küper S. 77 sind ihm gefolgt) glaubte, Bertheau entgegnen zu müssen, dass die Weissagungen nur bedingt gewesen seien, „wo Segen und Fluch über gewisse sittliche Zustände ausgesprochen würden." Aber die Weissagungen sind doch allemal wenigstens mit auf Menschen bezüglich, demnach ist doch bei allen die Erfüllung vom Ver-

halten der Menschen abhängig. Und wenn er ferner meinte, eine Weissagung könne „nur suspendirt werden, wenn die Zustände in Folge der Prophezeiung andere würden," so hat gewiss Jeremia (18, 7—10) nicht gemeint, dass die über ausserisraelitische Menschen ausgesprochenen Weissagungen nur dann in ihrem Vollzug aufgehoben, oder hinausgeschoben, oder modificirt werden könnten, wenn die auswärtigen Völker die Weissagungen der israelitischen Propheten erführen und sich dadurch warnen liessen. Wenn nun die Propheten selbst nicht gemeint haben, dass mit ihrem ganz allgemein ausgesprochenen Kanon der Bedingtheit der Prophetien „nicht blos der Begriff von Prädiction, sondern auch von Weissagung völlig illusorisch werde" (wie Oehler meinte), so haben auch wir kein Recht, dies zu fürchten. Kuenen freilich weist die Lehre von der Bedingtheit der proph. Voraussagungen mit dem Satze (De Prof. II. p. 70) zurück: „Um das übernatürliche Vorherwissen der Propheten zu retten, wird die Allmacht und Allwissenheit Gottes preisgegeben". Nun, was die Allmacht Gottes anlangt, so hat das göttliche Können zwar keine Schranke ausser sich, aber wohl in sich (Ps. 115, 3), nämlich in seinem Plan und in seinen Maximen, wonach er freie Creaturen zum Heile leiten will, und zwar unter Respectirung ihrer Freiheit. Und blicken wir darauf, so verschwindet auch die Gefahr, in welcher bei der Bedingtheit der proph. Weissagungen die Allwissenheit Gottes schweben soll. Denn hatte Gott den angegebenen Plan und befolgte er den genannten Grundsatz, so konnte er sich von Maassnahmen, die zur Ausführung seines Planes gemäss den gewählten Grundsätzen führen sollten, auch nicht abhalten lassen, wenn er auch vorauswusste, dass sie durch die menschliche Freiheit in ihrem Erfolg modificirt werden würden. Er konnte sich also nicht von Drohungen zurückhalten lassen, obgleich er wusste, dass dieselben wegen eintretender Busse der bedrohten Personen nicht verwirklicht werden würden, und auch nicht von Verheissungen, obgleich er wusste, dass sie wegen eintretender Unwürdigkeit der in der Weissagung genannten Empfänger nicht zum Vollzug kommen könnten. Er wusste ja zugleich voraus, dass im Falle einer erfolglos gemachten Drohung das äusserliche Unglück durch den Bussschmerz der bedrohten Personen ersetzt würde, und dass im Falle einer erfolglos gemachten Verheissung er seinerseits kein Mittel unversucht gelassen hatte, um die betreffenden Personen zu sich zu ziehen (vgl. „Weisst du nicht, dass dich Gottes Güte

zur Busse leitet?“ Röm. 2, 4). Weil also Kuenen mit Unrecht meint, die scheinbare Unwahrheit mancher proph. Aussprüche sei vom supranaturalistischen Standpuncte aus unerklärlich, sagt er auch (II. p. 52) mit Unrecht: „Wenn wir Jeremia's Prophetien aus übernatürlichen Mittheilungen ableiten müssen, die ihm sollen zugekommen sein, dann müssen wir umgekehrt nicht nur dem Hananja, sondern auch Habakuk, dem Verfasser von Sach. 12—14, dem Joel die Offenbarungen Gottes absprechen und die Freimüthigkeit, womit auch sie sich darauf berufen, entweder als Selbsttäuschung, oder als Betrügerei brandmarken. Die psychologische Erklärung, und nur sie allein, enthebt uns dieser peinlichen Verpflichtung und erlaubt uns, allen ehrlichen Propheten Jahwehs Recht widerfahren zu lassen, ohne dass wir den innerlichen Widerspruch ihrer Ueberzeugungen zu bemänteln brauchen.“ Auch an diesem Puncte ist zu urtheilen: Hätte Kuenen nur genau nachgesehen, was die Propheten selbst über die Bedingtheit ihrer übernatürlich empfangenen Offenbarungen lehren, so hätte er keine Ursache gehabt, Habakuk etc. gegenüber Jeremia zu schützen und Hananja als ehrlichen Propheten Jahwehs zu vertheidigen. — Dass endlich der Satz von Jer. 28, 9 (oben S. 369), wonach die Wahrheit eines Propheten von der Erfüllung seiner Voraussagungen abhängig ist, nicht mit dem Kanon Jer. 18, 7—10 streitet, liegt auf der Hand. Denn die Weissagungen mussten sich nur erfüllen, wenn die Bedingungen, unter welchen sie ausgesprochen wurden, unverändert blieben. Ja, wenn David nicht seine Sünde bereut hätte, und trotzdem Nathans Androhung unerfüllt geblieben wäre, dann wäre Nathans Prophetenthum kein wahres gewesen. Und so wäre es auch in den andern oben S. 391 angeführten Fällen gewesen. Und dass die Regel von Jer. 28, 9 (5 M. 18, 21 f.) im Hinblick auf Jer. 18, 7—10 etc. verstanden werden müsse, wusste auch das Volk Israel, denn es hat an Jesaja's göttlicher Sendung nicht gezweifelt, obgleich unter Ahas selbst nicht das Jes. 7, 17 ff. Geweissagte eingetreten ist. Israel hat mit Recht angenommen, dass Gott in irgendwelcher Veränderung der Bedingungen einen Grund gefunden hat, die Ausführung seiner Drohung noch hinauszuschieben. Der gottesfürchtige, relativ gute Theil Israels hat im Bewusstsein seiner Schuld die Langmuth Gottes zu würdigen gewusst und die Gesandten Gottes ihretwegen nicht verdächtigt, wenn es auch in Israel, wie überall, moralisch leichtfertige und intellectuell be-

schränkte Geister gegeben hat, welche die Geduld Gottes für Schwäche auslegten (Jes. 5, 19; Hes. 12, 22; Ps. 50, 21).

β) In der durch den Geschichtsfortschritt ermöglichten Vergeistigung der messianischen Ideen. — Die Weissagungen tragen in vielen Stücken eine alttestamentliche Hülle. Dass der Heilsstifter nach manchen Stellen ein irdischer Fürst sein soll, welcher weltliche Kriege führt (Mi. 5, 5) und, wie Assur, so die nächsten Nachbarn im Westen und Osten besiegt (Jes. 11, 14), dass das Heil oftmals als eine Fülle materiellen Segens beschrieben wird (Joel 4, 18; Am. 9, 13 f. etc.), dass auch in der Heilszeit der Tempelcultus als fortbestehend erscheint (z. B. Jes. 66, 20), dies sind die hauptsächlichsten Bestandtheile jener alttestl. Hülle der Heilserwartung.

Die Nothwendigkeit einer solchen sinnlichen Einkleidung der messianischen Hoffnungen kann nicht dadurch begründet werden, dass die Weissagungen aus „innerem Schauen" (oben S. 193) stammen sollen. So sagt Hengstenberg (III, 2, S. 196): „Eines Theils wirkt Gott auf die Seelen derer, welchen er sich mittheilt, nicht magisch, sondern auf eine ihren Eigenthümlichkeiten und Erkenntnissen angemessene Weise, und andern Theils würden die Weissagungen, wenn sie aus unbekannten Bildern zusammengesetzt wären, ihres Zweckes verfehlt haben, sie würden gänzlich unverständlich gewesen sein." So auch Oehler § 216, 4, und ebenso alle, welche die Geschichte zur Quelle der Prophetie machen (oben S. 303 f.), vgl. z. B. Riehm S. 147. Ganz ähnlich ist es, wenn Tholuck S. 150 betont, dass „innerhalb der Sprache der Vorstellung die Idee keinen adäquaten Ausdruck findet", und S. 151 spricht auch er von „Anschauungsform" der Weissagungen. So wahr indes der Offenbarungsempfang kein inneres Schauen gewesen ist, so wahr kann auch nicht aus dieser angeblichen Art des Offenbarungsempfangs deducirt werden, dass die geistigen Bilder der messianischen Zukunft in einem sinnlichen Rahmen dem Seelenauge entgegen getreten seien. — Schon aber kann die alttestl. Hülle der Weissagungen auf giltige Weise aus der Bedingtheit derselben abgeleitet werden. Denn man kann behaupten, dass Gott das geistige Ziel, zu welchem er Israel hinführen wollte, in sinnlichen Bildern zeigen konnte, weil er vorauswusste, dass Israel durch seinen Ungehorsam den Weg zur Erreichung des Zieles lange machen werde, also Zeit bleibe, die Hüllen der geistigen Erlösung allmählich abzustreifen. Die Schwie-

rigkeit, welche Riehm S. 145 in dem oben S. 393 angeführten Satze schafft, indem er die Möglichkeit der vollen Treue Israels als wirklich setzt, existirt nicht thatsächlich, weil Gott vorauswusste, dass diese Wirklichkeit nicht eintrat. — Aber obgleich aus der Bedingtheit der Weissagungen, dem menschlichen Ungehorsam und dem göttlichen Vorauswissen sich die früheren unvollkommneren Gestaltungen der Heilsverkündigung auf unanfechtbare Weise ableiten lassen, so brauchen wir doch nicht auf diesen Erklärungsgrund zu recurriren. Vielmehr kann die Accommodation Gottes, vermöge welcher er das Heilsideal nach den Entwickelungsphasen der Verhältnisse Israels gestaltete,[1]) obschon sie, wie gesagt, aus der Bedingtheit der Weissagung und dem göttlichen Wissen von der bis zum Ziele langhin sich erstreckenden Bahn abhängig gemacht werden könnte, auch aus dem göttlichen Erziehungsplane abgeleitet werden. Denn wenn Gott sich thatsächlich, und ohne dass es Jemand leugnet, in gesetzlichen Forderungen den Entwickelungsstufen des auserwählten Volkes anbequemt hat,[2]) so kann auch kein begründeter Widerspruch gegen die Annahme erhoben werden, dass Gott sein Volk auf verschiedene Stufen zur Erfassung des richtigen Heilsbegriffes hinaufführen wollte. Dieser Gedanke einer Erziehungsmethode, wonach Gott zunächst sein Eigenthumsvolk, aber damit die ganze Menschheit von der Aeusserlichkeit zur Innerlichkeit, vom physischen zum geistigen Heile emporheben wollte, hat deshalb auch viele Vertheidiger gefunden: vgl. über Carpzov bei Diestel S. 559; Lessing, die Erziehung des Menschengeschlechts; vgl. auch Goethe's Faust, I. Theil, Studierzimmer;[3]) Fichte, Kritik aller Offenbarung S. 129. 190—195;

1) Z. B.: Nach dem Segen Jacobs (1 M. 49, 10) war der Held der Zukunft allgemein ein Fürst; in der Königszeit ein Inhaber des Thrones Davids (2 Sam. 7, 16); endlich vereinigt er die königliche und die priesterliche Würde in seiner Person (Sach. 6, 13; Köhler z. St.).

2) In Bezug auf die Opfer, S. 349; in der Forderung, resp. Billigung der Beschneidung (Phil. 3, 3), der physischen Reinheit (Matth. 15, 11), der Unterscheidung von Speisen (Apostelg. 10, 15; Röm. 14, 20), der äusserlichen Strenge der Sabbathsfeier (Matth. 12, 8. 12), der Sabbaths- und Jubeljahre, dieser schwachen und dürftigen Elemente (Gal. 4, 9 f.); Neumond und Sabbathe, was ein Schatten des seiner zukünftigen Enthüllung entgegenschreitenden Lichtes war (Col. 2, 17).

3) „Wir lernen das Ueberirdische schätzen, wir sehnen uns nach Offenbarung, die nirgends lieblicher und schöner brennt, als in dem Neuen Testament".

Schleiermacher, 5. Rede (S. 218 f.); [1]) Glaubenslehre S. 73. 163; vgl. andere Gelehrte bei Diestel S. 771 f.; ferner de Wette's Worte über den Hebräerbrief bei Merx, eine Rede vom Auslegen S. 56; sehr gut Karl Köhler S. 71;[2]) Schultz S. 20 f.; Riehm S. 146 f.; Tholuck S. 152 f.; Oehler § 216, 5; v. Orelli S. 42. Und wie diese Lehre von der allmählichen Enthüllung des Heilsbegriffes biblisch ist, so wird sie auch durch Hengstenberg III, 2, S. 214 f. als eine zur Ausführung des Heilsplanes nothwendige begründet, und die Meinung Böhl's S. 35, Anm., als sei die Annahme einer Anbequemung Gottes an die zu erziehenden Menschen nur eine rationalistische, muss deshalb abgelehnt werden.

Wie aber der sich offenbarende Gott schon auf dem Wege der Erziehung seines Volkes durch die Hülle oftmals den Lichtkörper des Heils hat durchglänzen lassen,[3]) so hat er, als die Zeit erfüllt war (Gal. 4, 4 f.),[4]) d. h. als hauptsächlich Israel den Ver-

---

1) Es ist die Fortsetzung von dem oben I. S. 3 f. gegebenen Citat: „Aber dass ihr ja auch auf das Menschliche seht, was die Göttliche [die Religion] annehmen musste! Dass ihr ja nicht ausser Acht lasst, wie sie überall die Spuren von der Bildung jedes Zeitalters, von der Geschichte jeder Menschenart an sich trägt, wie sie oft in Knechtsgestalt einhergehen musste, an ihren Umgebungen und an ihrem Schmuck die Dürftigkeit ihrer Schüler und ihres Wohnsitzes zur Schau tragend, damit ihr gebührend absondert und scheidet!“

2) „Dass Gott sich dem Volke Israel zunächst nur als der welterhabene, hauptsächlich mit den Attributen der Macht und Heiligkeit ausgestattete und mit seinen Geboten äusserlich an den Menschen herantretende Gott offenbarte, war nichts anderes, als eine in dem göttlichen Erziehungsplane begründete Nothwendigkeit, als welche es schon Paulus erkannt hat (Gal. 3, 24)“.

3) Die Uebermenschlichkeit des Heilsmittlers wird immer klarer (Jes. 9, 5 f.; 11, 1 f.; Mal. 3, 1); auf den schliesslichen Friedenscharacter seines Reiches wird hingewiesen (Mi. 5, 10; Sach. 9, 9 f.); auf das Leiden desselben wird vorbereitet (Jes. 53); ebenso auf die Nothwendigkeit der Sinnesänderung für die Erlangung des Heils (Jer. 31, 33; Hes. 36, 35); die Abschaffung des sinnlichen Cultus (Sach. 7, 8—10), die Erweiterung der Zahl der Heilserben (Sach. 8, 23; Mal. 3, 12).

4) Die Unterwerfung Israels unter die Römerherrschaft, seine Zerspaltung in Parteien, seine Werkgerechtigkeit, ferner die Verbindung vieler Völker durch die griechische Sprache und Cultur, die Sicherung des Verkehrs durch das Römerreich, die Verdrängung des alten naiven Götterglaubens durch Unglaube, Religionsmengerei und Aberglaube, endlich der Uebergang der Philosophie in Zweifelsucht, dies sind etwa die Umstände, durch welche die Fülle der Zeiten und damit der Termin für die Ankunft des

zicht auf äusserliche Grösse gelernt haben konnte, durch den Bussprediger auf das vollkommene Heil vorbereiten (Luc. 1, 77; Matth. 11, 15—19) und durch seinen Sohn es begründen lassen. Denn Christus hat Matth. 5, 17 ff. über die Beziehung seines Reiches zum alten Gottesreiche dieses gesagt, dass er zwar kein revolutionärer Zertrümmerer, aber ein organischer Weiterbildner sei, indem er die lex moralis, caerimonialis und forensis durch Thun, Leiden und Kirchengründung beobachten, auch die Weissagungen der Propheten verwirklichen, aber auch zugleich Gesetz [1]) wie Evangelium vervollkommnen, d. h. vergeistigen wolle. Matth. 5, 17 wird immer die Cardinalstelle bleiben, wenn es gilt, die Wirklichkeit der durch die lange Heilsvorbereitung ermöglichten schliesslichen Vergeistigung der messianischen Ideen zu begründen. Vgl. darüber besonders Köster S. 302 f. Nicht ist mit Knobel I. S. 338 von Joh. 6, 63 auszugehen. Denn „Geist" ist dort nicht etwas Abstractes (vgl. oben Bd. I. S. 127), d. h. die Gesammtheit von Christi Vorstellungen, sondern etwas Reales, d. h. der unsichtbare Wesensbestandtheil Christi (das πνεῦμα ἁγιωσύνης Röm. 1, 4). Und auch v. 63b besagt nicht, Christi Predigt sei das vorher erwähnte πνεῦμα, sondern die vorher von Christo gebrauchten Ausdrücke „Fleisch und Blut" seien als „Geist" (in dessen soeben als richtig bezeichnetem zweitem Sinne) zu verstehen. Darüber, wie das A. Test. vom N. Test. überragt wird, vgl. auch Delitzsch, die bibl.-proph. Theol. S. 257—268; Anger, Vorlesungen § 8 f.; Gess, die Souveränität des Herrn Jesu gegenüber von den Propheten 1879, S. 8 ff.; v. Orelli S. 67. Trotzdem soll vom Ausleger am Inhalt des A. Test. nichts gemäss der Fortsetzung der Heilsgeschichte umgedeutet werden, vielmehr ist die Heilsgemeinde nur durch die folgende Entwickelung aufmerksam gemacht worden, wohin die Tendenz der Offenbarung schon in den Zeiten der Heilsvorbereitung ging: Vetus Testamentum in Novo patet. Vgl. noch Tholuck, das A. Test. im N. (6. Aufl. 1868), S. 2.

Nach Anleitung von Matth. 5, 17 ff. ist es demnach zu verstehen, wenn von Christus gesagt wird, dass alles über ihn im

---

Weltheilandes bezeichnet wurde. Dieselbe ist also nicht zufällig und zusammenhangslos eingetreten, sondern es muss ein Zusammenhang derselben mit der Entwickelung der Menschheitsgeschichte anerkannt werden.

1) Auch der Dekalog ist von Christo vervollkommnet worden und hat nur in dieser vervollkommneten Gestalt Geltung für den Wiedergeborenen; vgl. oben S. 352.

Gesetze Moses, in den Propheten und den Psalmen Geschriebene erfüllt werden müsse (Luc. 24, 44), nämlich die in der Weissagung enthaltenen äusserlichen Züge des messianischen Bildes wurden von Christo vergeistigt und gesellten sich erst in dieser Beleuchtung zu den geistigen Elementen der Messiashoffnung hinzu, welche, wie angedeutet, auch schon im A. T. vorlagen. Christus und die Apostel haben nicht gefürchtet, dass sie durch diese Lehre von der sinnlichen Hülle alttestamentlicher Gesetze und Weissagungen dem A. T. „kräftige Irrthümer" (eine ἐνέργεια πλάνης) 2 Thess. 2, 11 zuschrieben und etwa den zeitgenössischen Juden einen Anlass gäben, Christo zu widerstehen, oder auch nur die Möglichkeit, ihren Widerstand gegen Christi geistige Grösse und geistige Erlösung zu entschuldigen. Hätten nur die Juden auf den Gang der Heilsenthüllung geachtet, hätten sie nur nicht allezeit widerstrebt dem heiligen Geist, d. h. den Fortschritten[1]) der Heilserkenntnis (Apostelg. 7, 51), so hätten sie nur wenigstens zu Christi Zeit erkennen müssen, was zu ihrem Frieden diente (Luc. 19, 41—44). Da das A. T. zwei Messiasbilder darstellte, das eines äusserlich herrschenden und das eines geistlichen, leidenden, und da Jesus das letztere Bild realisirte, so hatten die Juden nach allen göttlichen Führungen nunmehr Ursache, nicht mehr das körperliche Glück, sondern Erlösung von Teufel, Welt und Fleisch zu erstreben.

Nach Matth. 5, 17 und 2 Cor. 1, 20 sind alle Weissagungen des A. T. in Jesu Christo Ja und Amen, und alles, was nicht in den neutestl. Schriften selbst ausdrücklich geweissagt ist, hat keine Geltung mehr für die Heilszukunft. Demnach vom A. T. aus ist nichts über Israels Zukunft in der christlichen Aera der Menschheitsgeschichte zu lernen. Nach richtiger Auffassung des zwischen der Urkunde des Werkebundes und der Urkunde des Glaubensbundes bestehenden Verhältnisses bietet die realistische Interpretation des A. T. keine Stütze für den Chiliasmus. Dies muss solchen Darstellungen gegenüber betont werden, wie sie bei Kurtz, Kirchengeschichte (1881), § 183, 18 sich findet, wonach realistische Deutung der Weissagung und Chiliasmus zusammenhingen. — Gegenüber der Neigung, den alttestl. Weissagungen eine Giltigkeit über die Lehre des N. T. hinaus zuzuschreiben,

1) Deren Anbahnung in Bezug auf die einstmalige Abschaffung der Tempelprärogative von Stephanus (v. 48) aus dem A. T. (Jes. 66, 1 f.) nachgewiesen wird.

vgl. in neuerer Zeit insbes. Hengstenberg III, 2, S. 200 f.; Bertheau (Jahrbb. f. d. Th. 1859), S. 320—324, z. B. „die Gemeinde des Herrn ist das wahre Israel"; Tholuck S. 151 f. 197 f.; Baur, Gesch. S. 366; Riehm S. 155 ff.; Merx, Joel, S. 302, Anm.; Eine Rede vom Auslegen S. 15 f. 25. 40—43, 68 f. Insofern aber das N. T. nur die Verklärung des A. T. ist, ist es richtig, dass gegenüber allem Marcionitismus immer wieder darauf hingewiesen werde, dass das N. T. nicht zu verstehen ist ohne Kenntnis des Alten: Novum Testamentum in Vetere latet. Vgl. darüber Hitzig-Kneucker S. 21. Beachtenswerth, obgleich zum Theil unrichtig, oder wenigstens missverständlich sind die auf diesen Punct bezüglichen Bemerkungen Ritschl's in „Rechtf. u. Vers." II, S. 13. 91. 117. 208. 222. 258. 302. — Etwas anderes ist es, wenn man bei der Frage nach der Berechtigung des Chiliasmus vom N. T. ausgeht. Aber auch innerhalb dieses ist wieder zu urtheilen, dass gegenüber der besonderen Erwähnung der hundertundvierundvierzig Tausend aus den zwölf Stämmen Israels (Off. 7, 4—8) und dem Zukunftsreiche mit dem irdischen Jerusalem als Residenz (20, 1—6) die Entschränkung des Gottesreichsumfangs (Apostelg. 10, 34 f. etc. etc.) und die überirdische Sphäre des Herrlichkeitsreiches (Gal. 4, 26; Joh. 18, 36 etc.) Fortschritte sind, die in der genuinen Richtung der Gesammtoffenbarung des Dreieinigen (Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 8—11) liegen (Aug. Art. XVII).

Also ist erklärt, was an Schwierigkeiten oben S. 373 f. erwähnt ist, dass nämlich einigen Voraussagungen gar keine Thatsache in der Folgezeit entsprochen hat, bei andern sich der Erfüllungstermin und noch bei andern die Art des Geweissagten verändert hat. Folglich hatte Kuenen keinen Grund zu der Behauptung, dass der Supranaturalismus der Prophetie nicht vertheidigt werden könne.

Die alttestl. Prophetien sind ihrem Inhalte nach nur von relativem Werthe, ihrem Ursprunge nach aber von absolutem. Der Inhalt der altestl. Offenbarung war zwar überlegen den ausserisraelitischen Religionsvorstellungen (v. Orelli S. 48—58), aber er war nicht entscheidend zu Lebzeiten der Propheten zur Bekämpfung der falschen Propheten (I. S. 35; II. S. 229), und der Inhalt ist auch nicht ebenbürtig dem neutestl. Inhalt (Matth. 5, 17 ff.). Aber dem Inhalte nach sollte auch gar nicht die den Propheten zu theil gewordene Offenbarung für alle Heilsäonen die höchsten Aufschlüsse bilden, sondern in der Erfüllung der Zeiten

dem Worte des einzig aus dem Wesen des Vaters stammenden Sohnes weichen, welcher in der Kenntnis der göttlichen Dinge auch den irdischen Mittler des Alten Bundes übertroffen hat (Joh. 1, 18). Jedoch dem Ursprunge nach beansprucht die den Propheten dargebotene Offenbarung einen absoluten Werth, weil sie wahrhaftig unmittelbar von dem Heilsgotte stammt. Der übermenschliche Quellpunct der alttestl. Offenbarung ist die formale Differenz, welche ihr einen unvergleichlichen Werth verleiht, sie ist die Kluft, welche unser Auge in das Jenseits dringen lässt, sodass wir mit Jacob ausrufen müssen: Hier ist die Pforte des Himmels.

# I. Verzeichnis

der Stellen, wo Schriftsteller, welche mehrmals citirt werden, zum ersten Male erwähnt sind.

Die römische Ziffer bezeichnet die Zahl des Bandes, die deutsche Ziffer die Zahl der Seite.


Anger I, 5.
Baudissin, Graf v., II, 148.
Baur, G., I, 28. 50.
Bertheau I, 4.
Bleek I, 37.
Böhl II, 310.
Bredenkamp, Der Prophet Sacharja erklärt 1879 I, 44. 61.
Crusius I, 22.
Curtiss II, 128. 322.
Delitzsch, Franz, Biblischer Commentar über den Proph. Jesaja, 3. Ausgabe 1879. I, 43. 56. 61; II, 326.
Diestel I, 8.
Dillmann I, 61; II, 116. 282.
Düsterdieck I, 124.
Duhm I, 2.
Ewald I, 5. 75.
Fichte I, 8.
Graf, Der Prophet Jeremia erklärt 1862 I, 44.
Hävernick I, 33.
Hecker I, 88.
Hengstenberg, Christologie des Alten Testamentes, 3 Bde, 2. Ausgabe 1854—1857 I, 50; II, 319.
Herder I, 50.
Hitzig I, 5.
Hitzig-Steiner, Die zwölf kleinen Propheten erklärt, 4. Aufl. 1881. I, 44.
Hofmann, v., I, 56. 87.
Hölemann I, 71.
Hupfeld I, 71.
Kahnis I, 31.
Kant I, 1. 14.
Keil I, 39.
Kleinert I, 5; Obadjah, Jonah, Nahum, Hab. Zeph. ausgelegt 1868. I, 78.
Knapp II, 133.
Knobel I, 22.
Köhler, Aug., Die nachexilischen Propheten erklärt, 4 Bde. 1860—1865. I, 44.
Köhler, Karl, I, 28.
Köster I, 6.
Kübel I, 3.
Kuenen I, 5.
Küper I, 5.
Kurtz, I, 39.
Lange, J. P., I, 61.
Lemme II, 333.
Martensen I, 31.
Merx I, 5. 39.
Müller, M., I, 1. 26.

Mühlau-Volck I, 73.
Nägelsbach, Der Prophet Jesaja erklärt 1877. I, 78.
Noack I, 89.
Nowack, Der Prophet Hosea erklärt 1880 I, 46.
Oehler I, 5.
Overbeck I, 6.
Orelli, v., II, 310.
Pascal I, 99.
Philippi I, 4.
Redslob I, 69.
Reuss I, 5; II, 325.
Riehm I, 5.
Ritschl I, 36. 146.
Rothe I, 5.
Schleiermacher I, 3. 15.
Stade I, 65; II, 336.
Steudel II, 135. 301.
Strack II, 317.
Schultz, H., I, 5.
Thenius, Die Bücher Samuelis erklärt, 2. Aufl. 1864; die Bücher der Könige erklärt, 2. Aufl. 1873 I, 60.
Tiele I, 67.
Tholuck I, 5. 88.
Vatke I, 15.
Wähner I, 22.
Wellhausen I, 58.
De Wette-Schrader I, 37.
Wright I, 44.
Wünsche, Der Prophet Hosea 1868. I, 46.
Zöckler, Die Bücher der Chronik erklärt 1874 I, 141; II, 317.

## II. Sachregister.

Abfall I, 167.
Abraham I, 69. 87; II, 250 ff.
Accommodation II, 79. 148 Anm. 219. 311 f. 348 f. 360. 363. 397 f.
Ahnung II, 189.
Alttestamentliche Hülle der Offenbarung II, 396.
Amtsgeist I, 174. 205.
Angelus interpres I, 147 f. II, 59.
Anthropomorphismen II, 256.
Antworten Gottes II, 238. 300.
Asaph II, 86–92.
Augenaufheben II, 39. 75.
Augenöffnen II, 77—79. 96 f. 126.
Ausdehnung der Offenbarung II, 356.
Bedingtheit der alttestl. Offenbarung II, 390.
Begabung, geistliche I, 111. 115; II, 165 f.
Begabung, physische I, 103. 138.
Berufsbewusstsein II, 224.
Berufung I, 78.
Betrug I, 18. 82; II, 163—168.
Bewusstheit I, 81. 136. 161; II, 48.
Bilderverbot II, 108 f. 336 f.
Böser Geist I, 168; II, 164.
Bund II, 338.
Canaanäer I, 58. 60.
Chiliasmus II, 400.
Complexer Character der Offenbarung II, 386.
Deismus I, 35; II, 139. 221. 305.
Dekalog II, 346 f. 352. 399, Anm.
Dunkelheit der Offenbarung II, 384.
Einsicht der Propheten I, 20. 101. 113. 156.
Ekstase II, 48. 81. 98. 132.
Engel I, 106, Anm. 147.
Erfüllung II, 368.
Erleuchten I, 112. 155.

Ethan II, 86—92.
Ethischer Character der Offenbarung II, 209. 312. 320. 383.
Falsche Jahwehpropheten I, 33. 48 f. I, 92. 163. 173.
Flussmurmeln II, 92 f.
Freiheit I, 169, Anm.
Form der Offenbarung II, 359.
Fröhlichkeit I, 198.
Gad I, 51; II, 86—92.
Gebetserhörungsgewissheit II, 196.
Geist Gottes I, 104. 140.
Geistigkeit Jahwehs II, 336.
Geniale Conception II, 175 f. 189 ff.
Gesandter I, 79. 134.
Gesetz I, 203; II, 321.
Gesicht II, 1 ff. 101 ff.
Geschichte II, 278.
Gewissen II, 202, Anm.
Glauben I, 8, Anm. 25, Anm.
Götzen II, 146.
Gotteswürdigkeit II, 221.
Greisenalter I, 198 f.
Habituell I, 121. 162.
Hand des Herrn II, 49 f. 59.
Handauflegung I, 140.
Hegelianismus I, 16.
Heiligkeit I, 95.
Hellenen I, 93 f.
Heman II, 86—92.
Hermeneutik I, 39; II, 384.
Herz II, 169.
Herzenskündiger II, 187—189.
Hören II, 156 ff. 179, Anm. 238. 255 f. 266—268.
Hörenlassen II, 148.
Innere Einsprache II, 194.
Inneres Schauen II, 192.
Inspiration II, 365.
Intuition II, 190 f.
Jahwehpropheten zweiten Ranges I, 45; II, 83 ff.
Kantianismus I, 10, Anm. 14. 36.
Kleidung I, 140.
Knecht Jahwehs I, 56. 79. 135; II, 249 f.
Könige Israels I, 44. 175. 206.
Königthum Jahwehs II, 340.
Kunst I, 187. 207.
Lebendiger Gott II, 147. 155.
Licht und Recht II, 258.
Löwengebrüll II, 144 f.
Lohnsucht I, 136; II, 175.
Magisch II, 210 ff.
Mantik I, 28. 32. 60; II, 162.
Materialismus I, 127. 169.
Menschenwürdigkeit II, 209.
Messianische Heilsgemeinde I, 53.
Montanismus II, 132, Anm.
Mose II, 129 f.
Musik I, 138; II, 54. 84.
Nabiismus I, 59 f. 65 ff. 71 ff.
Nachtgesicht II, 67—70.
Nachtzeit II, 16 ff. 60. 67 ff. 94 f.
Natur II, 237. 262.
Niederfallen II, 52. 99 f.
Parsismus I, 149 ff.
Passivität II, 205 ff. 305. 363.
Paulus II, 212 f.
Pentateuchkritik II, 321 ff.
Perspectivischer Character der Offenbarung II, 386 ff.
Poesie I, 102 f.; II, 91 ff.
Politik der Propheten I, 53, Anm. 5; 91 f. II, 282 ff.
Priester I, 44. 175 ff. 206; II, 345 f.
Prophetenursprung I, 58 ff.
Prophetennamen I, 59. 71 ff. 114. 134.
Prophetenschulen I, 47 ff. 101.
Prophetenschriften I, 37 ff.; II, 308, Anm.
Prophetie, ihr Ende II, 309. 350.
Psychologie I, 132; II, 183 ff.
Psychologische Vermittelung II, 209 ff. 363.
Raserei I, 58. 64. 114 f. 160 f. II, 48 ff. 95.
Realismus II, 384.
Religion I, 84 ff. 249 ff. 333—347.
Religionswissenschaft I, 26 ff.
Salbung I, 106. 139.
Samuel I 69 f.
Schauung II, 27. 29 ff. 60 ff. 92. 295.
Schlaf, ekstatischer II, 95—99.

Schwarmgeister I, 124.
Schwören II, 143.
Seher I, 59 f.; II, 34 ff. 72 ff.
Selbsttäuschung I, 19 ff. 83.
Selbstzeugnis der Proph. I, 8 ff.; II, 163—168. 186 f. 212—214.
Semiten I, 88 ff.
Sittlichkeit der Proph. I, 19. 22. 101. 113 f.; II, 351.
Spiritualismus II, 384.
Sprechen Gottes II, 142 ff. 237 ff.
Stufen der Prophetie I, 171 f.
Symbolische Handlung II, 111 ff.
Tag des Herrn II, 274 ff.
Tharah II, 251.
Torah II, 343 ff.
Todtenbefragung II, 150 f.
Tradition I, 164 f.
Traum II, 9 ff. 63 ff. 131.
Typologischer Character der Offenbarung II, 384. 386.
Typus I, 192; II, 306.
Verborgener Gott II, 148, Anm.
Vergeistigung der Offenbarung II, 396 ff.
Vernunft I, 196.
Verstockung I, 186; II, 168.
Vision siehe Gesicht u. Schauung!
Volk Israel I, 181 ff. 207 f.
Wächter II, 298 f.
Wahrsagerei II, 167. 318 ff.
Weisheit I, 194 ff. 209 f. II, 281 f.
Wissenschaft I, 194 ff. 209 f.
Wunder I, 41 f. 166 f.
אֲדֹנָי I, 80 f. 135 f.
אוֹב II, 150 f. Anm.
הִבֵּר בְּ II, 178 ff.
הִתְנַבֵּא I, 55.
זִיד II, 167 f.
חָזָה II, 29 ff. 72 ff.
חֹזֶה II, 32 f. 61.
יַד יַהְוֶה II, 49 f.
יִהְעֹנִי II, 150, Anm.
לָבַשׁ I, 156.
מִלֵּב II, 171 f.
מַשָּׂא II, 5. 94.
מָשָׁל II, 94. 361.
נְאֻם II, 93 f. 143. 166.
נָבִיא I, 71 ff.
נִבָּא I, 72 f.
פַּחֲזוּת II, 163.
פָּקַח II, 77.
קֶרֶן II, 89 f.
רָאָה II, 34 ff. 74.
רֹאֶה I, 59 f. II, 31 f.
רִאשֹׁנוֹת II, 291. 293 f.
רוּחַ I, 141.
תּוֹרָה II, 343.
תַּרְהֵמָה II, 98.

---

## III. Stellenregister.

**1 Mose**
1, 1 ff. . . . . I, 205
2, 7 . . . . . I, 195
2, 21 . II, 133 Anm.
3, 5 . . . . . II, 78
3, 15. . . . II, 314
4, 21 f. . . . . I, 189
12, 1 . . . . . I, 87
15, 1 ff. . II, 71. 98 f.
15, 18 . II, 338 ff. 349
17, 6 II, 313 ff. 340 ff.

**1 Mose**
18, 32. . . . II, 392
19, 11. . II, 78 Anm.
20, 7 . . . . . I, 69
25, 22 . . . . I, 61
27, 4 ff. . II, 93 Anm.
28, 12 II, 63. 65 Anm.
31, 10 . . . . . II, 75
37, 10 . . . . . II, 66
46, 1 ff. . . II, 69. 251

**2 Mose**
3, 2 . . . . II, 129
4, 10 ff. . . . . I, 138
4, 21 . . . . . I, 186
7, 3 . . . . . I, 186
8, 11 . . . . . I, 186
19, 5 f. II, 338 f. 340 ff.
20, 5 II, 335, Anm. 2.
24, 4 . . . . II, 345
24, 17 . . . . II, 74 f.
31, 3 . . I, 188 ff. 208

**2 Mose**
31, 18 . . . . II, 345
32, 31 ff. . . . II, 391
33, 11 . . . . II, 160

**3 Mose**
17—26 . . . II, 330 f.
26, 33 . . . . II, 314

**4 Mose**
11, 25 I, 162 f. 175 f.
12, 2 . . . II, 178 ff.
12, 6—8 II, 61 f. 64 f. 129 f.
16, 28 . . II, 169. 174
22, 31 . . . . . II, 77
22, 41 ff. . II, 72. 79 f.
24, 3 f. . . . II, 95 ff.
24, 4. 16 . . II, 77. 99
24, 13 . . II, 169. 175

**5 Mose**
8, 4 . . . . . I, 40
13, 4 ff. . . . II, 131
18, 1 ff. . . . II, 323
18, 13 ff. . . . II, 350
18, 15 . . . . II, 131
18, 18 . . . . II, 236
18, 20 . . . II, 167 f.
18, 21 f. . . . II, 370
28, 28 . . . . II, 168
28, 63 . . . . II, 314
29, 3 . . . . . I, 186
29, 5 . . . . . I, 40
29, 18 . . . . II, 169
29, 28 . . . . I, 182
30, 14 . . . II, 187 f.
32, 6 . . . . . I, 186
33, 2 . . . II, 107 f.
34, 10 . . . II, 129 ff.

**Richter**
9, 23 . . . . II, 168

**1 Samuelis**
3, 1 . . . . . I, 68
3, 5 ff. . . . II, 360
8, 1 ff. . . II, 340 ff.
9, 9 . . . . . I, 59
10, 5 I, 160; II, 84. 100
10, 6 . . . . . I, 175
16, 14 I, 148 ff. II, 168
18, 10 . . . I, 161 f.
18, 14 . . I, 176 f.
19, 18 ff. I, 58. 63. 160. 162; II, 100. 168

**2 Samuelis**
7 . . . . . II, 89 f.
7, 3 . . . . . II, 236
10, 12 . . . . II, 300
12, 1 ff. . II, 104. 391
13, 3 . . . . . I, 209
14, 2 . . . . . I, 209
14, 3 . . . . II, 361
16, 23 . . . . I, 209
20, 16 . . . . I, 209
23, 2 I, 142 f. II, 94. 178.
24, 1 . . . . I, 146 ff.

**1 Könige**
5, 20 . . . . I, 187
11, 11 . . . . II, 390
12, 33 . . II, 169. 172
13, 17 f. . . I, 145 ff.
13, 21 . . I, 162. 391
18, 12 . I, 162; II, 80
19, 15 f. . . . I, 139
21, 17 ff. . II, 104. 391
22, 5 . . . . . I, 49
22, 21 I, 148 ff. 168 ff. II, 168.

**2 Könige**
2, 1 ff. . . . I, 159
3, 15 I, 139. 163; II, 84 f. 93.
4, 27 . . . . II, 260
5, 26 . . I, 137. 157
6, 17 . II, 77 f. 128. 221, Anm.
8, 10 . . . . I, 159
9, 11 I, 161 f. II, 133
17, 13 . . II, 73. 236
19, 20 . . . . II, 199

**Jesaja**
1, 1 . . . . . II, 4
1, 2 . . . . . I, 167
1, 10 . . II, 349. 351
2, 1 . . . . . II, 4
2, 2—4 . . . II, 287
4, 4 . . I, 107, Anm.
5, 9 . . . II, 143. 261
5, 12 . . . . II, 279
5, 19 . . . II, 395 f.
5, 21 . . . II, 283 f.
6, 1 ff. . . I, 7. 78; II, 109 f. 127 f. 233.
6, 9 ff. . II, 168. 384
7, 11 . . . . I, 41 ff.
7, 13 . . . . II, 231
7, 16 f. II, 374. 388 f.
8, 1 f. . . . . II, 357

**Jesaja**
8, 11 . II, 49, Anm.
8, 19 . . . . II, 150
10, 24 ff. . . . II, 357
11, 2 I, 107, Anm. 108
13, 3 . . . . II, 289
13, 6 . . . . II, 276 f.
15, 1 . . . . II, 289
19, 14 II, 164. 280 f.
20, 4 . . . . . II, 112
21, 1 ff. II, 3. 16 f. 295 f.
22, 1 . . . II, 33. 289
22, 11 . II, 279 f. 291
22, 15 ff. . . . II, 286
23, 1 . . . . II, 290
24, 1 ff. . . . II, 277
24, 21 . . . . II, 153
25, 7 . . . . II, 268
26, 9 . II, 17. 178. 281
27, 6—8 II, 265, Anm.
28, 7 . . II, 164, Anm.
28, 19 . . . . II, 288
28, 22 ff. . . II, 262 ff.
29, 4 . . . . . II, 149
29, 6 . . . . II, 275
29, 7 f. . . . . II, 11 f.
29, 10 . . . . II, 164
29, 13 . . . . II, 187
29, 14 . . . . II, 163
29, 23 . . . . II, 280
30, 1 . . . . I, 104
30, 8 . . . . . II, 357
30, 10 . . . II, 31 f.
30, 15 . . . . II, 276
31, 3 I, 126 f. II, 256 f. 336.
31, 8 . II, 286. 374 f.
32, 1 ff. . . . II, 357
34, 5 . . . . . II, 277
34, 16 . . I, 108, Anm.
36, 10 . . . II, 239 ff.
37, 7 . . . . I, 104
37, 21 . . . . II, 199
37, 26 . . . II, 242 f.
39, 6 . . . . . II, 286
40—66 I, 211 f. II, 8. 31. 314 ff.
41, 2 . . . . II, 245 f.
41, 8 . . . . II, 249
41, 22 . . . II, 293 ff.
42, 5 . . . . II, 272 f.
42, 9 . . . . II, 292 ff.
43, 19 . . . II, 292 ff.
44, 21 . . . . I, 207
44, 28 . . . II, 247 ff.
45, 1 . . . . II, 247 ff.
45, 7 . . . . I, 149 ff.
4 15 . . . . II, 1485,

**Jesaja**
48, 3 ff.. II, 291, Anm.
48, 16 . . . . I, 106
49, 1 I, 56, Anm. II, 8.
49, 8 . . II, 250. Anm.
50, 4. . . . .II, 17 f.
51, 17. 22 II, 168. 358
52, 4 ff. . . . II, 358
55, 10 f. . . II, 392 f.
57, 18 ff. . . II, 254 f.
60, 19 f. . . II, 382 f.
61, 1. . . . . I, 106
63, 1 ff.. . . . . II, 8
63, 7 ff.. . . . I, 106
64, 1. . . . II, 107 f.
66, 21 II, 323, Anm. 348

**Jeremia**
1, 9 f. . . . II, 231 f.
1, 11 ff. . . . II, 110
1, 18 . . . . I, 120
2, 7 f. I, 49, Anm. 70
2, 27 . . . . II, 152
4, 10 II, 156. 164 f. 185.
4, 19 . . . . II, 178
5, 14 . . . . II, 232
7, 16 . . II, 185, 391
7, 21 II, 329. 349. 351
8, 7. . . . . I, 167
8, 8. . . . I, 164 f.
8, 14 . . . . II, 168
9, 14 . . . . II, 168
11, 14 . . . . II, 185
13 . . . . .II, 112 ff.
13, 18 ff. . . . II, 358
14, 11 . . . . II, 185
15, 16 . . . II, 180 ff.
16, 13 . . . . II, 152
18, 1. . . . . II, 299
18, 7 ff.. . . II, 390 ff.
19, 3. . . . . II, 300
20, 7 ff. I, 21 f. 81. 159
23, 15 . . . . II, 168
23, 22 ff. . . . II. 171
23, 28 . . . . II, 10
23, 30 f. . . . II, 159
23, 32 . . . . II, 10
25, 15 ff. II, 113 ff. 168
26, 2. . . . . II, 184
27, 5 f.. . . . II, 244
28 I, 21; II, 156. 183 f. 375.
28, 9 . . .II, 369. 395
25, 11 . . . . II, 376
29, 8. . . . II, 10 f.
29, 26 . . . . I, 115
31, 26 . . . II, 13 ff.

**Jeremia**
31, 35—37 . . II, 271
32, 8. . . . . II, 300
32, 16 . . . . II, 198
32, 24 f. . . . II, 185
33, 2 f.. . . II, 197 f.
33, 24 . . . . II, 35
36, 1 ff.. . . II, 358 f.
42, 4. . . . .II, 197 ff.
48, 16 . . . . II, 153

**Hesekiel**
1, 3 f.. .II, 3. 35. 46
1, 28 . . . . II, 52
2, 2. . . . . I, 117
2, 8 ff. . . II, 234 ff.
3, 10 . . . II, 183 f.
4. . . . . II, 112 ff.
4, 14 f. . . . II, 185
5 . . . . . II, 112 ff.
12 . . . . . II, 112 ff.
8, 3. . . . II, 42 ff.
8, 16 . . .II, 43, A.
10, 5. . . . . II, 238
11, 5. . . . II, 186 f.
11, 13 . . . .II, 40 f.
11, 24 I, 118. II, 42 ff.
12, 13. II, 370. 376 f.
12, 21 ff. I, 177, Anm. 391.
12, 27 . . II, 33 f.
13, 3 . . . II, 29. 165
13, 17 . . . . II, 170
14, 9. . . . . II, 165
14, 12 ff. . . . II, 392
14, 13 . . . . II, 245
16, 6. . . . . II, 252
18, 23 . . . II, 390 ff.
21, 26 f. . I, 29, Anm.
23, 33 f. . . . II, 168
24, 1 .II, 370. 376 f.
24, 16 . . II, 370. 376
24, 26 . . II, 370. 376
24, 27 . . . . II, 146
32, 10 . II, 69, Anm.
33, 22 f. . II, 235. 287
40, 2. . . . II, 42 ff.
44, 13 . . . . II, 325

**Hosea**
1, 3. . . . . II, 116
1, 2. . . . II, 178 ff.
4, 5. . . . . I, 46
4, 8. . . . . II, 327
6, 7. . . . II, 338 ff.
8, 4. . . . II, 340 ff.
8, 12 . II, 329. 344 f.

**Hosea**
9, 7 . . . . . I, 114
12, 11 II, 33. 109. 131

**Joel**
1, 15 ff. II, 274. 319, Anm.
3, 1 I, 54 f. 108; II, 15. 34 f.

**Amos**
1, 1. . . . . II, 4
4, 12 f. . . . II, 271
5, 4 ff. . . . II, 271
5, 16 . . . . II, 275
7, 2. 5 . . . II, 391
7, 14 . . . .I, 45 ff.
8, 9. . . . . II, 275
9, 5 f. . . . . II, 272

**Obadja**
1, 1. . . . . II, 4

**Jona**
3, 8—10 . II, 390 ff.
4, 10 f. . . . II, 392

**Micha**
1, 1. . . . . II, 4
3, 8. . . . . I, 107
6, 8. . II, 348 f. 351

**Nahum**
1, 1. . . . . II, 4
1, 2 ff.. . . . II, 272

**Habakuk**
1, 2 ff. II, 255 f. 315
1, 12 f. . . . II, 296
2, 1 II, 2. 178. 197. 297. 357.
2, 3. . . . . II, 391
2, 13 . II, 287. 297
2, 18 f. II, 146 f. 148 f.
3, 1 ff. . . . II, 297

**Zephanja**
1, 7. . . . . II, 276
1, 12 . . . . II, 272
1, 14 . . . . II, 276

**Haggai**
1, 1. . . . II, 226 f.
1, 9. . . . . II, 273
1, 12 . II, 227 f. 299
1, 13 . . . II, 229 f.

**Sacharja**
1, 7 ff. . . . II, 3. 24
1, 9. . . . II, 178 ff.
1, 12 . . . II, 372 f.
3, 1 f. . . . I, 148 ff.
4, 1 f. II, 19 ff. 55 ff.
4, 2. . . . . I, 150
4, 6. . . . . I, 44
4, 10 . . . . I, 150
6, 9. . . . II, 181 f.
7, 7. . . . . II, 227
7, 12 . I, 108. 144 ff.
10, 2. . . . II, 149 ff.
11, 4 ff. . . . . II, 116
12, 1 f. . . . II, 272 f.
12, 10 . . . . . I, 54
13, 2 ff. I, 46; II, 163

**Maleachi**
2, 7. . II, 230. 346
3, 22 . . . II, 347 f.

**Psalmen**
12, 6. . II, 260, Anm.
18, 10 . . . II, 106 ff.
22, 23 ff. . . . II, 301
36, 1. . . . . II, 94
41, 6 f. . . . . II, 169
45, 11 . . . . . I, 94
49, 5. . . . . II, 94
51, 13 I, 179. 185. 190
60, 5. . . . II, 168
69, 25 . . . . II, 168
74, 9. . . . . I, 190
76, 9. . . . . II, 168
89 . . . . . II, 89 ff.
110 . . . . . I, 190
115, 3. . . . . II, 394
115, 7. . . . . II, 64
116, 11 . II, 133, Anm.
119, 69 . . . . II, 169
139, 18 . . . . II, 66
143, 10 . . . . I, 144

**Sprüche**
1, 1 ff. . . . I, 203 f.
8, 22 . . . I, 201 f.
10, 8. . . . . I, 195
16, 10 . . . I, 177 ff.
17, 22 . . . . I, 198
20, 27 . . . . I, 195

**Hiob**
1, 1 ff. . I, 148, Anm.
1, 6. . . . I, 148 ff
4, 12 ff. . . II, 67 f.
6, 10 . . . . II, 260
6, 26 . . . . II, 68
7, 14 . . . II, 68 f.
10, 4. . . . . II, 79
12, 2 f. . . . . I, 196
12, 19. 21 . . . I, 181
12, 24 f. . . . II, 168
20, 8. . . . . II, 69
21, 20 . . . . II, 168
28, 1 ff. . . I, 200 ff.
32—37 . . . . I, 148
32, 8. 10 I, 144. 196. 198
33, 4. . . . . I, 197
33, 15 . . . . II, 69
39, 17 . . . . I, 196

**Hohesl.**
5, 2. . . . . II, 66
8, 6. . . . I, 94. 185

**Klagel.**
2, 9 I, 46; II, 73. 84
2, 14 . . II, 63. 169
4, 13 . . . . II, 169
4, 20 I, 174, Anm. 4.

**Prediger**
4, 13 ff. . . . I, 181
5, 16 . . . . II, 64
9, 12 ff. . . . II, 168

**Esra**
7, 6. . . . . I, 206
7, 27 . . . II, 188

**Nehemia**
2, 12 . . . . II, 188
5, 7. . . . . II, 188
6, 8. . . II, 169. 172
8, 1 ff. II, 331, Anm.
9, 20 . . . I, 182 ff.
9, 30 . . . I, 144 ff.

**1 Chronika**
12, 18 . . . . I, 143
21, 1. . . . I, 146 ff.
22, 12 . . . . I, 195
25, 1 ff. . . . II, 86 ff.
27, 33 . . . . I, 210
28, 12 . . . . I, 141

**2 Chronika**
15, 1 f. . . . . I, 143
28, 5. . . . . I, 136
29, 14 . . . . I, 185
29, 30 . . . . II, 91

**Weisheit Salomonis**
12, 13 ff. . . . II, 153

**Sirach**
31, 1 ff. II, 66, Anm.

**Baruch**
3, 24 ff. . . . I, 204
3, 35 . . . . II, 154

**Matthäus**
3, 9. . . . . II, 307
5, 17 . . . II, 399 ff.
6, 22 f. I, 112, Anm.
10, 26 . . . . II, 393
12, 24 ff. . . . I, 11
19, 11 f. I, 185, Anm. 4.
21, 16 . . . . II, 93
22, 21 ff. . . I, 190 ff.
24, 48—50 . . II, 391

**Markus**
3, 20 f. . . II, 81, A.

**Lucas**
1, 77 . . . . II, 399
2, 49 I, 191; II, 371
3, 2. . . . . II, 371
9, 54 f. . . . II, 351
19, 41 . . . . II, 400

**Joh.**
1, 4. . . . . I, 202
1, 18 . . . . II, 402
6, 63 . . . . II, 399
11, 51 I, 179, Anm. 2.
12, 28 f. . II, 126, 360

**Apostelg.**
7, 51 . . . . II, 400
9, 7 ff. . . . . II, 126
12, 9. . . . . II, 126
14, 16 f. . . . . I, 35
16, 9. . . . . II, 126
17, 26 f. . I, 29, Anm.

**Röm.**
1, 4. . . . . II, 399
3, 20 . . . . II, 349
5, 20 . . . . II, 349
11, 11 f. . . . II, 307

**1 Cor.**
8, 5. . . . . II, 154
10, 20 f. . . . II, 154
14, 22 ff. . . . . I, 25

**2 Cor.**
1, 20 . . II, 373. 400
12, 1 ff. II, 45, Anm. 121 f. 124.

**Gal.**
3, 19 f. I, 146, Anm. 155.
3, 22 . . . . II, 349
3, 24 . . . . II, 349
4, 4 f. . . . II, 398 f.

**Col.**
2, 14 . . . . II, 349

**2 Thess.**
2, 11 . . . II, 400

**Hebr.**
3, 4 . . . . . I, 205
11, 3 . . . . .I, 170 f.

**1 Petri**
1, 10—12 . . II, 385

**2 Petri**
1, 20 . . . . II, 306
1, 21 . . . . I, 122

**Offenb.**
7, 4—8 . . . II, 401
20, 1—6 . . . II, 401

BS648 .K78
Der Offenbarungsbegriff des Alten
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00052 7350